



4719  
SIA

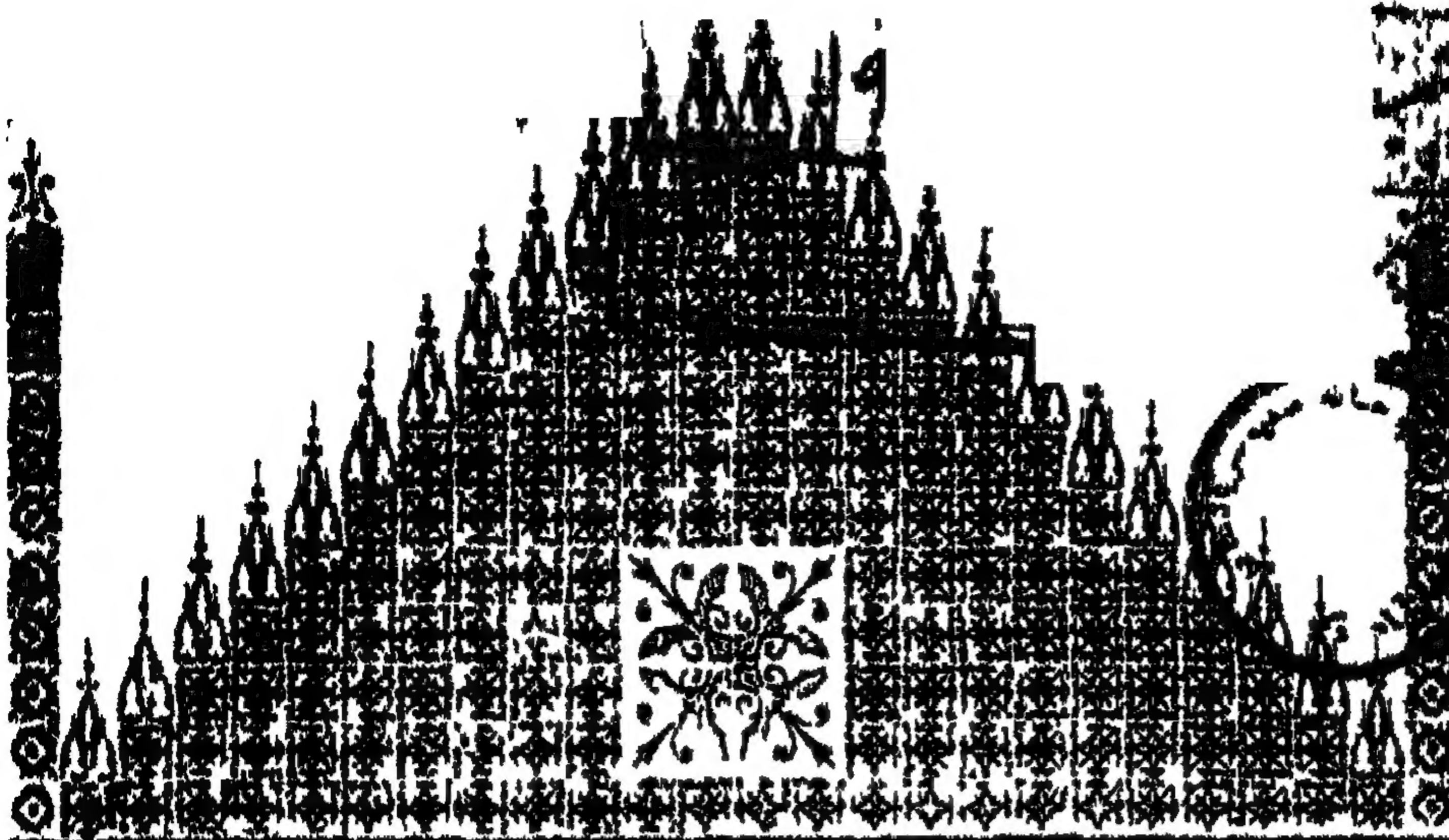


الجلد الثالث من كشف الاسرار على اصول

الامام فخر الاسلام على بن محمد البردوي

تقدّمهما الله بغفرانه





بسم الله الرحمن الرحيم

## باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدد تسمي مراسله لعدم تبيده بذكر  
الواسطة التي بين الراوي والروى عنه وهو في اصطلاح الحديث ان يترك التابعي الواسطة  
التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن  
المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي  
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من ابعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى بالمعصّل  
عندهم هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعصّل  
عندهم قال ابو عمرو وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة  
انواع علم الحديث المعصّل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان  
نصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معصّل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل  
المأخذ من حيث الامة وبخدت فوحدته قوائم امر عضيل اي متعلق سديد ولا امارات  
في ذلك الى معصّل بكسر الصاد وان كان مثل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسالا عند  
الفقهاء والاصولين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل السجادة وول  
بالاجماع فانه حكى عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقول وحكي  
عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قلت الا ان اعلم انه ارسله  
كذا في المعتمد \* واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى  
الروايتين عن احمد بن حنبل واكر المتكاسين وعندها هل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث  
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يقوى به فينثذ  
يقبل وذلك بان يتأيد بآية اوسمة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي  
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهة

والمثل \* اما التام  
بالمرسل من الاصل  
في ذلك اربعة انواع  
المرسله الصحابي  
والثاني ما رسله  
القرن الثاني والثالث  
ما رسله العدل في كل  
عصر والرابع ما  
ارسل من وجه  
واتصل من وجه آخر  
اما القسم الاول  
فقبول بالاجماع  
وتفسير ذلك ان من  
الصحابة من كان من  
الفتيان قلت صحته  
فكان يروى عن غيره  
من الصحابة فاذا  
اطلق الرواية فقال  
قال رسول الله عليه  
السلام كذا ذلك منه  
مقبولا وان احتمل  
الارسال لان من ثبت  
صحته لم يحمل حديثه  
الا على سماعه بنفسه  
الا ان بصرح بالرواية  
عن غيره واما ارسال  
القرن الثاني والثالث  
فحجة عندنا وهو  
فوق المسند كذلك

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر (او غيرها)



او غير ذلك من غير ان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال ولهذا ابي واشيوت  
 الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعها فوجدتها مسانيدوا كثر  
 ما رواه مراسلا ناسخه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه \* والمذكور في كتبهم قال واقبل  
 مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب  
 قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت به كشوتهها بالتصل \* وفي المغرب  
 المراسيل اسم جمع للمرسل كالما كير للمكر \* وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها  
 للاشباع كافي الدراهم والاصيار يف تمسك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار  
 اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به  
 انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل  
 العلم به ولا بوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون  
 حجة \* بوضعه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعد له وبقي مجهولا لم يقبله فادالم يذكره فالجهل اتم  
 لان من لا يعرف عينه لا يعرف عداله \* ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له  
 وانما يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعداله الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند  
 انسان مجروحاً عن غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عداله عند  
 المروي له فاو قبلها الرواية من غير كشف لك اقبلهاها تقليدا لاعمال \* وكيف يجعل  
 رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقدروا حديا وقديما عن ام يعمدوا في الرواية امره  
 قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره  
 في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا ا كذب من جابر وروى الشافعي  
 عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريار انضيا ورضى بالكذب ايضا وروى مالك بن انس  
 رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصري وهو من تكلموا فيه \* وروى ابو يوسف ومحمد  
 عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من الجرح وحين \* وارسل الزهري فقيل له  
 من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل رساله  
 تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان تأمل فيه  
 فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا يتفحص عنه \* وبان الناس تكفوا لحفظ اسانيد في باب  
 الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان يكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع  
 الناس على ما لا يفيد \* وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول \* اما الاجماع فن وجهين  
 احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس  
 رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالي  
 \* وذكر شمس الائمة الاربعة عشرة حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسب حيث قال  
 حدثني به اسامة بن زيد \* وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبى حتى رمى جرة العقبة

يحمل المراسيل في  
 بهامثل قولنا صحيح  
 المضالفة بان الجهل  
 بالراوي جهل  
 بصفاته التي لها يصح  
 روايته لكنا نقول  
 لا بأس بالارسال  
 استدلالا بعمل  
 الصحابة والمعنى  
 المعقول اما عمل  
 الصحابة فان ابهريرة  
 لما روى ان النبي صلى  
 الله عليه وسلم قال من  
 اصبح جنبا فلا صوم  
 له فردت عائشة رضي  
 الله عنها قال سمعته من  
 الفضل بن عباس فدل  
 ذلك على انه كان معروفا  
 عندهم ولما روى ابن  
 عباس ان النبي عليه  
 السلام قال لا ربوا الا  
 في النسيئة فعورض  
 في ذلك بربوا القدر  
 قال سمعته من اسامة  
 بن زيد وقال البراء بن  
 عازب رضي الله عنه  
 ما كل ما نحدث سمعناه  
 من رسول الله عليه  
 السلام وانما حدثنا  
 عنه لكنا لانكذب  
 واما المعنى فهو ان

كلامنا في ارسال من لو اسنده من غيره قبل اسنده ولا يظن به الكذب عليه فلا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى



في الحديث الذي رواه الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 بختارته فيه قيراط الحديث ثم استند الى أبي هريرة رضي الله عنه وروى أبو هريرة رضي الله عنه واستند  
 الى الفضل كذا في الكتاب وهو حديث البراءة كور فيه ايضا وهو نعمان بن بشير لم يجمع  
 من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة  
 اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته  
 عن رسول الله عليه السلام مرسلات لا يرسل هؤلاء قبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد  
 منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار  
 ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل  
 مراسيلهم لبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لا فرق بين صحابي  
 يرسل ونابغي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من  
 وجوه التابعين مثل طاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض  
 الفقهاء السبعة وميل السعي والنحعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة  
 ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا طعن فيهم الا الصدوق وقال الحسن كمت اذا اجتمع  
 لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلوا وهو انه قال متى قلت لكم حديثي  
 فلا فهو حديث لا غيره متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر  
 او قال ابن سيرين ما كان سدا الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعشى قلت لابي راهيم ادا رويت  
 لي حديثا عن عبد الله فاسده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلا من عبد الله فهو الذي روى لي ذلك  
 واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد ثم تقول ارسل هؤلاء الكبار امانا كان باعتبار  
 سماعتهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعتهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقاد  
 هم ان المرسل حجة كالمسد الاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل  
 روايته مرسلات ولا مسد او لا يظن بهم هدا او الثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا وضع الحجة بترك  
 الاساد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسد  
 وما قبل انهم ارسلوا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه امانا يقال لم يكن عندهم اساد ذلك او كان  
 ولم يذكره والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطالب ذلك في المسنوعات  
 ولا يظن هدا بممن دونهم فكيف بهم والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان  
 الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا قصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج  
 بخبر الواحد انهم انما رووا ذلك ليطالب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا مسد بالاتفاق  
 وكذلك هذا وذكر السج في شرح التقويم انا اجمع ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم  
 عدولا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة ادلتهم شهادة غيرهم من العدول  
 مة ولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسلهم ايضا لوجود العلة والثاني  
 ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاس واستناع ولا في الكتب

والمعتاد من الامران  
 العدل اذا وضع له  
 الطريق واستبار له  
 الاساد طوى الامر  
 وعزم عليه فقال قال  
 رسول الله عليه السلام  
 وادام يتضح له الامر  
 نبيه الى من سمعه تحمله  
 ما تحمل عنه فعمد  
 احجاب ظاهر الحديث  
 فردوا اقوى الامرين  
 وفيه تعطيل كبير  
 من السن



من الميراثين في رواية ان اسناد من الائمة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم  
يكونون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لا متنعوا من روايته ولم يقرروا  
عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله \* واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* والاسناد  
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن \* حرم عليه اي اعتمد عليه وحكم  
بثبوته من النبي عليه السلام فعدي بفتح الميم اي قصدي يقال عدي السبي \* اعدي عدا اذا قصدت له  
اي قصدت وهو تقيض الخطاء \* اقوى الامر بن وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل  
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السب فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جراً  
وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا الحيازة الاحاديث والعمل  
بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كبرته في نفسه وكان هذا تعطيلاً للسب وتضييعاً لها  
لا حفظاً لها واحاطة بها \* ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند  
عدا المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور  
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الريادة به على الكتاب \* والحاصل ان الذين جعلوا  
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابيان الى  
ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه \* وذهب عبد الجبار الى انها  
يستويان \* وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواء المسند وعدالتهم  
دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولانفسه  
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن احرازه على ظاهره لانه يقتضي الجرم بصحة  
خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن  
انه قال كذا واذا كان كذلك كان ملل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا \* فان قال الراوي  
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فيحتمل ان يكون مرسله اقوى من حديث  
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا  
اخرناه) استثناء بمعنى اكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور  
مبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل  
بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصحيح وما ثبتت  
بالتصحيح فوق ما ثبت بالرأي فلا يكون المرسل ملل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما  
عليها تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت  
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً وليس كذلك  
فقال الواجب على ما تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا تابع من ابهامه وهو المروي عنه والمرسل  
عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه \* وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن الجرح وحين  
فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم  
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبس الامر على المروي له ونحمله على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا  
عن المشهور لان  
هذا ضرب مزينة  
للمراسيل بالاجتهاد  
فلم يحجز النسخ بمثله  
بخلاف المتواتر  
والمشهور فاما قوله  
ان الجهالة تنافي  
شروط الحجة فقلط  
لان الذي ارسل اذا  
كان ثقة تقبل اسناده  
لم يتهم بالغفلة عن حال  
من سكت عن ذكره  
وانما علينا تقليد من  
عرفنا عدالته لا  
معرفة ما ابهامه



كتابنا \* وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس بما في دليل ان الغلبة كافية في الرواية وتلك  
 الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل  
 بلغه بواسطة مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون مدلا او يكون عدلا عند الراوي  
 غير عدل عند الراوي له ومع هذا يقبل بالاجماع وكذلك هذا \* وما ذكره الشافعي رحمه الله من  
 اشتراط الضمان بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس صحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه  
 يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابله وان لم يكن حجة فاقترانه الى ما ليس بحجة لا  
 يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمدة واعتراض  
 عليه بان الظن قد يحصل اوثقوى بالنضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كالنضمام شاهد الى شاهد وكان النضمام  
 اخبارا احاد الى انما لا يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه) يحتمل  
 وجهين \* احدهما ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول  
 خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص  
 عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعدد الراوي جرحا وهو جرح عنده  
 فكذا هذا \* وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخير والثاني وهو الذي  
 يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا ابلغ المروي عنه وابنى عليه خبرا بان قال حدثني الثقة  
 او سمعته عن عدل او اخبرني من لائمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل  
 يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له ايضا \* ولكن هذا  
 لا يصح الزامه عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور  
 الذي يتميز به عن غيره لئلا يتصل فيكون هذا من الشيخ رد المحتلف الى المختلف وسيأتي  
 بيانه \* او يكون الزامه على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من  
 لائمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه \* ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه  
 قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل ومن لا يتهمه  
 يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتمسية \* وقبل انه انما قال ذلك احتجاجا بالفسد ولم يقله  
 احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما سبق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق  
 غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف \* فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقواهم  
 اذا سمى المروي عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان  
 الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا  
 ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بانه قال ذلك والعدل المندين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا  
 تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب  
 ذلك الى الخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا  
 عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى  
 على من اسند اليه  
 خيرا ولم يعرفه بما  
 يقع لنا العلم به صحت  
 روايته فكذلك هذا



\* وقولهم لو جاء الرجل بالمراسيل لم يكن للاستيناف والنقص عن عدالة الرواة فائدة \* قلنا  
 لا تثبت من وجهين \* أحدهما أنه إذا اسند أمكن لسماع النقص عن عدالتهم فيكون ظنه  
 بعد التهم أكد من ظنه بها عند الإرسال لأن ظن الإنسان إلى نفسه وخبرته أقوى من ظمانيته  
 إلى خبره غيره وهذا يقتضي ترجيح المستند على المرسل \* والثاني أنه قد يشبه عليه حال  
 من أخبر به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره \* قال شمس الأئمة  
 رحمه الله اشتغال الناس بالأسناد كاشتغالهم بالشكف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك  
 لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالأسناد لا يكون دليلا على أن  
 المرسل لا يكون حجة قوله ( وأما إرسال من دون هؤلاء ) أي دون القرون الثلاثة فقد  
 اختلف فيه \* قال الشيخ أبو الحسن الكرخي يقبل إرسال كل عدل في كل عصر لأن العلة  
 التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال  
 عيسى بن إمان لا يقبل الأمر أسيل من كان من أئمة النقل مشهورا بأخذ الناس العلم منه فإن  
 لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله إلى أن يعرض على أهل العلم \* وقال  
 أبو بكر الرازي لا يقبل إرسال من بعد القرون الثلاثة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عن هو عدل  
 ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله نعم يقشوا الكذب  
 فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد إلى عليه السلام على أهله بالكذب إلا برواية من كان  
 معلوم العدالة بعلم أنه لا يروي إلا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في المعتقد إذا قال  
 الإنسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل أن كان ذلك الخبر معروفا في جملة الأحاديث وإن  
 لم يكن معروفا لا يقبل لأنه مرسل بل لأن الأحاديث قد ضبطت وجاءت فلا يعرف أصحاب  
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وإن كان العصر الذي أرسل فيه المرسل عصر لم يضبط  
 فيه السبل قبل مرسله قوله ( إلا أن يروي الثقات مرسله كما روي مسنده ) بالإضافة  
 وإلها استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة إلا إذا روي  
 الثقات مرسله عند قبوله كما روي مسنده فيثبت يقبل ذلك المرسل لأن رواية الثقات  
 عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فيقبل كإرسال القرون الثلاثة \* وهذا معنى قول عيسى بن إمان يوقف إلى أن يعرض  
 على أهل العلم وهو اختيار الشيخ \* واختار شمس الأئمة قول أبي بكر الرازي رحمه الله  
 قوله ( وأما الفصل الأخير ) وهو ما أرسل من وجه واتصل من وجه آخر \* وهو على  
 وجهين أما أن اسنده هذا المرسل أو غيره \* ففي الوجه الأول بعض من لم يقبل المراسيل  
 لا يقبل هذا الخبر وإن اسنده هذا الراوي لأن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراوي لضعف  
 فيه فستره والحال هذه خيانة منه فلم يقبل وإنما لم يقبل بعض أهل الحديث سائر مسانيد  
 هذا المرسل وجعلوه بالإرسال ساقط الحديث \* وعامتهم على أنه يقبل منه هذا المسند  
 وغيره من المسانيد لأنه يجوز أن يكون مع الحديث مسندا ونسي من يروي عنه وقد علم

وأما إرسال من دون  
 هؤلاء فقد اختلف فيه  
 فقال بعض مشايخنا  
 يقبل إرسال كل عدل  
 وقال بعضهم لا يقبل  
 أما وجه القول الأول  
 فإذا كنا وأما الثاني  
 فلأن الزمان زمان  
 فسق فلا بد من البيان  
 إلا أن يروي الثقات  
 مرسله كما روي مسنده  
 مثل إرسال محمد بن  
 الحسن وأمثاله وأما  
 الفصل الأخير فقد  
 رد بعض أهل  
 الحديث الاتصال  
 بالانقطاع وعامتهم  
 على أن الانقطاع يجعل  
 عفو الاتصال  
 من وجه آخر وأما  
 الانقطاع الباطل  
 فنوعان



من ذلك كان من  
منقطه او ذلك  
اوجه ايضا ما  
كتاب الله والثاني ما  
خالف السنة المعروضة  
والثالث ما شذ من  
الحديث فيما اشتهر من  
الحوادث وعم به  
البلوى فورد مخالفا  
للمجاعة والرابع ان  
يعرض عنه الاثمة من  
اصحاب النبي عليه  
السلام اما الاول  
فلان الكتاب ثابت  
ببقين فلا يترك بمافيه  
شبهة ويستوى في  
ذلك الخاص والعام  
والنص والظاهر  
حتى ان العام من  
الكتاب لا يخص بخبر  
الواحد عندنا خلافا  
لشافعي رحمه الله ولا  
يزاد على الكتاب  
بخبر الواحد عندنا  
ولا يترك الظاهر من  
الكتاب ولا ينسخ  
بخبر الواحد وان كان  
نصا لان المتن اصل  
والمعنى فرع له والمتن  
من الكتاب فوق المتن  
من السنة لثبوت نبوته  
بلا شبهة فيه فوجب  
الترجيح به قبل المصير  
الى المعنى

من ذلك كان من  
منقطه او ذلك  
اوجه ايضا ما  
كتاب الله والثاني ما  
خالف السنة المعروضة  
والثالث ما شذ من  
الحديث فيما اشتهر من  
الحوادث وعم به  
البلوى فورد مخالفا  
للمجاعة والرابع ان  
يعرض عنه الاثمة من  
اصحاب النبي عليه  
السلام اما الاول  
فلان الكتاب ثابت  
ببقين فلا يترك بمافيه  
شبهة ويستوى في  
ذلك الخاص والعام  
والنص والظاهر  
حتى ان العام من  
الكتاب لا يخص بخبر  
الواحد عندنا خلافا  
لشافعي رحمه الله ولا  
يزاد على الكتاب  
بخبر الواحد عندنا  
ولا يترك الظاهر من  
الكتاب ولا ينسخ  
بخبر الواحد وان كان  
نصا لان المتن اصل  
والمعنى فرع له والمتن  
من الكتاب فوق المتن  
من السنة لثبوت نبوته  
بلا شبهة فيه فوجب  
الترجيح به قبل المصير  
الى المعنى

(على)



في التأويل \* صحيح ما وان لم يكن تأويله إلا بغيره لم يقبل لأنه لو جاز التأويل في بعض النسخ  
 لبطال التناقض من الكلام كله \* ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام  
 لم يخله الاحتكاك عن الغير أو مع زيادة أو نقصان \* وإن كان مخالفا لنص الكتاب أو السنة  
 المتواترة أو لأجرائها فكذلك لأن هذه الأدلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين  
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمسألة القطعي \* فإن خالف خبر الواحد عموم  
 الكتاب أو ظاهره فهو محل اختلاف فندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الطاهر وحله  
 على الجواز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والص من الكتاب به \* وإليه أشار الشيخ بقوله  
 ويستوى في ذلك أي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر  
 حتى أن العام من الكتاب مثل قوله تعالى : ومن دخله كان آمنا لا يخص بقوله عليه السلام  
 الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم \* ولا يترك ظاهر قوله تعالى : وإطوفوا بالبيت العتيق \*  
 بقوله عليه السلام : الطواف بالبيت صلوة \* وشرطه بشرط الصلوة \* ولا ظاهر قوله تعالى  
 فاعسلوا وجوهكم الآية بحديث التسمية على ما مر بيانه \* وعند الشافعي وعامة الأصوليين  
 يجوز تخصيص العموم به ويستتبع التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب  
 اليقين عندهم وإنما تعيد غلبة الظن بخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم  
 وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما فادت  
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالصوم والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها  
 به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل السج أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند  
 فيحتمل أن يجوز تخصيصها كما ذهب إليه الفريق الأول \* والواحد أنه لا يجوز عندهم  
 أيضا لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لأن الشبهة  
 فيهما من حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العموم وإرادة المماز من الظاهر ولكن  
 لا شبهة في بوثتهما أي ظاهريهما وعارضتهما والشبهة في خبر الواحد في بوثته ووجهه  
 جميعا لأنه إن كان من الظواهر فظاهر وإن كان نصا في معناه فكذلك لأن المعنى مودع في  
 اللفظ وتابع له في أسباب وهو معنى قوله المراسل والمعنى فرجه ولا بد من أن يؤثر الشبهة  
 المتكدة في اللفظ في بوثته ومعناه ضرورة ولهذا لا يفر مكر لفظه ولا مكر معناه  
 بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يكفر \* وإذا كان كذلك لا يجوز ترجيح  
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لأن فيه ترك العمل بالليل الأقوى  
 بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز فإن قيل إن الصحابة خصوا قوله تعالى : يوصيكم الله في  
 أولادكم بقوله عليه السلام : لا ميراث قتال وقوله تعالى : ولكم نصف ما ترك زاجكم وإن  
 الربع مما تركتم بقوله عليه السلام : لا ميراث أهل بيته وقوله تعالى : وأحل لكم  
 ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام : لا تنكح المرأة على عمتها في شواهد لها كبيرة فثبت أن  
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز قلنا هذه أحاديث مشهورة بجواز الرياسة بمثلها على



وقد قال النبي عليه  
السلام تكثروا  
الاحاديث من بعدى  
فاذا روي لكم عنى  
حديث فاعرضوه  
على كتاب الله تعالى  
فما وافق كتاب الله  
فدعوه فاقبلوه وما خالفه  
فردوه فلذلك نقول  
انه لا يقبل خبر  
الواحد في نسخ  
الكتاب ويقبل فيما  
ليس من كتاب الله  
على وجه لا يفسد  
ومن رد اخبار  
الاحاد فقد ابطال  
الحجة فوقع في العمل  
بالشبهة وهو القياس  
او استحباب الحال  
الذى ليس بحجة اصلا  
ومن عمل بالاحاد على  
مخالفة الكتاب  
ونسخه فقد ابطال  
اليقين والاول نسخ  
باب الجهل والاحاد  
والناسى مع باب  
الدعة وانما سواء  
السدل في اقامه اصحابها  
في نزل كل منزلة

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف على الكتاب يجوز التخصيص به  
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه \* والدليل على عدم الجواز ان عمر ومابشروا ساء مرضى الله  
عنهم روىوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى \* اسكنوهن من حيث سكنتم من  
وجدكم \* حتى قال رضى الله عنه لاندع كتاب رباوسنة نينا بقول امرأة لاندري صدقت ام  
كذبت حفظت ام نسيت \* قوله ( وقد قال النبي عليه السلام تكثروا الاحاديث ) الحديث  
\* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن  
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحى عن  
ثوبان وكان مقطوعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن عيينة انه قال هذا حديث  
وضعه الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركبة الرواة على انه مخالف للكتاب  
ايضا وهو قوله تعالى \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا \* فيكون الاحتجاج به  
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره \* والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد  
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بابراده دليلا  
على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ، ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القول بالكتاب  
انما يتحقق فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع مندوبا لتواتر وجوب العمل من انما  
يست فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام ادهو المراد من قوله ادا روى لكم عنى حديث  
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من النعمة  
فاقبلوه وما نهايكم عنه اى عن اخذه فاسهوا وعن ابن عباس والحسن ومائيهكم \* وهو القول  
وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن حير بن عظم ان ابا عبد الله عليه السلام قال ما حدثتم عنى  
بما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تسمعون ولا تصدقوا فاني لا اقول المسكر وانما يعرف ذلك  
بالعرض على الكتاب \* ولذلك اى ولا تترك الكتاب لا يجوز تخبر الواحد بقول لا يصل خبر  
الواحد في نسخ الكتاب وهذا لا اتفاق في النسخ صورة وهو معنى لان ما بدت بالدليل انقطع لا  
يجوز رفعه بادليل الطنى لا بشرط المماثلة في النسخ ، واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا  
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل ، ويقبل فيما  
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا يفسد اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه  
يترك ، مثال الاول حدث حل وترك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل  
به ولا يقل اصلا ، ومثال الثانى خبر تعيين العاتجة وتعديل الاركان وجوب الطهارة في  
الطواف بحج العمل به لا يؤدى الى نسخ الكتاب في شرط التعيين والتعديل والطهارة على  
وجه يحقق القصصان بهوتها في العادة ولم يمت اصل الجواز ادلوقات لادى الى نسخ  
الكتاب \* ومن اراد احراز الاحاد فقد اطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من جملة المرفوع  
\* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحج لا يخلو \* بها  
وفي الخبر عارض او استحباب الحال انذى ليس بحجة اصلا سم بعض من رد خبر الواحد



من قبلهم من ادلة وبعدهم من ادلة وبعدهم من ادلة وبعدهم من ادلة  
 لا يخرج اشار الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطال اليقين يعني بما فيه شبهة والاول فتح باب  
 الجهل والاحاد لان ترك الحجة والاحاد بالشبهة او بما ليس بحجة عذول عن الصواب ونشاء  
 الجهل \* والثاني وهو العمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان  
 السلف لم يعملوا بالاحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع  
 كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس  
 الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيدرجال  
 ينجون ان يتطهروا فانه نزل فيه على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية  
 مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد انى  
 عليكم في الذي تصنعون عدو وضوء وعندنا غائط فقالوا يا رسول الله نتنع العائط الاحجار  
 الثلاثة ثم نتنع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام فيدرجال ينجون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء  
 لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالصانع انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان  
 يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اسات حدث اخر كالو  
 توصأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدث ايكو  
 المس منافيا له ل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الوب وباعتبار هذه الطهارة  
 استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث ادا لكل كانوا وبها سواء وهذه الطهارة لا تزول  
 بالمس كما لو فسا او رصف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا لكتاب واجيب عنه بانه  
 تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما ولو جعل المس حدثا  
 لا يكون تطهرا من كل وجه ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي  
 وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضا بالشاهد واليمين الذي تمسك به السافعي رحمه الله  
 في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس  
 رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات تساهد  
 ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلماء نالم يعملوا بهذا الحديث  
 لمخالفة الكتاب من وجوه \* احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد الاحياء  
 الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون محملا ثم فسر بنوعين برجلين  
 وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب  
 بالامر على النوعين لان المحمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل  
 طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من الماء كقول بقوله كل وكذا  
 لو قال تمقه من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالتفقه عايمها حتى لا يكون التفقه  
 على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد ريدا على صفتك او حالدا لم يكن  
 استشهادا غيرهما من الماء ور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك هما

ومثال هذا الذي  
 انه يخالف الكتاب  
 لان الله تعالى مدح  
 المتطهرين بالاستنجاء  
 بقوله تعالى فيدرجال  
 ينجون ان يتطهروا  
 والمستنجي بمس ذكره  
 وهو بمنزلة البول  
 عند من جعله حدثا  
 ومثل حديث فاطمة  
 بنت قيس الذي روي  
 في النفقة انه يخالف  
 الكتاب وهو قوله  
 تعالى اسكنوهن من  
 حيث سكنتم من وجدة  
 كم الآية ومعناه وانفقوا  
 عليهن من وجدة كم وقد  
 قلنا ان الطاهر من  
 الكتاب احق من نص  
 الاحاد وكذلك بما  
 حالف الكتاب من  
 السنن ايضا حديث  
 القضاء بالشاهد واليمين  
 لان الله تعالى قال  
 واستشهدوا شهيدين  
 من رجالكم ثم فسر  
 ذلك بنوعين برجلين  
 بقوله من رجالكم  
 وبقوله فرجل وامرا  
 تان ومثل هذا انما يذكر  
 لقصر الحكم عليه



يصير المدعى كونه بينا لكل من جعل الشاهد واليمين حجة في الدلالة على النص بغير الواحد وهو  
 جاز مجرى المسيح فلا يجوز به \* وثانيها انه تعالى قال \* ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة  
 وادنى ان لا ترتابوا \* نص على ادنى ما ينفي به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل  
 وامرأتين وليس وراء الادنى شئ ينفي به الرتبة وهو معنى قوله ولا يريد على الادنى بمعنى في  
 جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انهاء كون المدعى كونه في الكتاب  
 ادنى في انهاء الرتبة وذلك لا يجوز وكان في جملة حجة ابطال \* وجب الكتاب \* وثالثها  
 انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء  
 مخالفة في البيان مع ان حضورهن بمجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام  
 من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البوت بقوله عز ذكره \* وقرن في يوتكن \* ولو كان  
 بين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما استقام السكوت  
 عنها في الحكمة والامال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستمضاء في البيان بل كان  
 الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهدين او كان ذكر الشاهد واليمين  
 بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان وجودا وانصمام بين المدعى اليه يمكن  
 المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما  
 لو وجد الرجلان وكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين  
 ليس بحجة وكان ذلك اى لا يتنقل من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو  
 استشهاد النساء ياما على الاستقصاء انه ليس وراء الامر بين المذكورين شئ اخر يصلح حجة  
 للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فيهما تقرير ما ذكر في الكتاب ولكن الخصم ان  
 يقول على الوجه الاول لا اسم القصر لانه طرقا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب  
 ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله وان سلمنا القصر على  
 ما رغبتم فهو ثابت بطريق ايهوم وهو ليس بحجة \* اى وصدى وان كان حجة ولكن اذا  
 لم يعارضه دليل اخر فادار صد سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة  
 الكتاب وان يقول على الوجه الثاني لادلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان  
 نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتاب بل سلمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة  
 وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عراسمه ولا تساموا ان  
 تكتبوه صغرا وكبرا الى احله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتاب اقسط  
 اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من  
 انهاء الريب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا  
 رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاول لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم  
 للشهادة لا يقادله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا \* اكد  
 السيج الوحد الاخير ببيان وجهين آخرين \* احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك بآدنى  
 ان لا ترتابوا ولا يريد  
 على الادنى ولانه  
 انقل الى غير المعهود  
 وهو شهادة النساء  
 ولو كان الشاهد واليمين  
 حجة لكان مقدما على  
 غير المعهود وصار  
 ذلك بآدنى الاستقصاء  
 وقال في آية اخرى او  
 آخران من غيركم فقل  
 الى شهادة الكافرين  
 كانت حجة على  
 المسلمين وذلك غير  
 معهود في موت  
 المسلمين ووصاياهم  
 فيعدان يترك المعهود  
 ويأمر بغيره ولانه ذكر  
 في ذلك بين الشاهد  
 بقوله فيقسمان بالله  
 وبين الخصم في الجملة  
 \* \* \* \* \*  
 ههنا فاما بين الش  
 ههنا فصار النقل الى  
 بين الشاهد في غاية  
 البيان بان بين المدعى  
 ليست بحجة واما  
 هذا كبير ومثله خبر  
 المصراة

مسلمين على الكفر المسلم الى استشهاده كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين  
 باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين آمنوا شهادة بيسكم اذا حضر احدكم الموت  
 حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بيسكم اذا حضر  
 احدكم الموت وقت الوصية انسان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان  
 لم يجدوا مسلمين واولا ترتيب كذا فسر ابن عباس وسعيد بن جابر وجاعة من اهل العلم فلو  
 كان اليمين مع الشاهد حجة اقل الحكم اليه لالى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على  
 المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق  
 من شهادة الكفار وابس وجودها بما يعلم انه ليس بحجة : والثاني انه تعالى نزل الحكم عند  
 وقوع الارتباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله  
 ان ارنبتم لا تشترى به عيالا الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مسرورا لم نسخ واو كان المتنازع  
 فيه حجة كان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المسروعة اذا اليمين المسروعة على الادعى عليه  
 وانه احد الخصمين والمدعى بشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مسرور ايضا كما في  
 التحالف وكفى القسامة على مذهب البعض فاليمين الشاهد فلا اصل له في السرع لانه امين  
 ولا يمين على الامين في موضع وكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى  
 ليست بمسروعة واهمال هذا اي نظائر ما ورد محاملا لا كتاب من السنن العربية كثيرة  
 مثل خبره ترك التسمية وخروج وجوب الملتحى الى الحرم وخروج حوب الطهارة في الطواف  
 وسائر ما مر به قوله (وكذلك ما حالف السنة المشهورة ايضا) اي ومثل الحرام المحالف لا كتاب  
 الحرام المحالف السنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الماظن  
 لما قلنا انه اي الحرام المشهور هو حق خبر الواحد حتى جازت الريادة على الكتاب المشهور دون خبر  
 الواحد فلا يخور ان يسمع المسهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اصعب وذلك اي مال  
 هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن  
 شعيب عن ابيه عن جده ابي النبي صلى الله عليه وسلم قال : الاية على المدعى واليمين على المدعى عليه :  
 وفي رواية على من انكر : وبيان المخالفة من وجهين : احدهما ان السرع جعل جميع  
 الايمان في جانب المكر دون المدعى لان اللام يقتضي استعراق الجنس من جعل يمين المدعى  
 حجة فقد حالف النص وام يعمل بمقتضاه وهو الاستعراق : والثاني ان السرع جعل  
 الخصوم قسمين قسم مدعيين وقسم مكررا والحق قسمين قسم مدعيين وقسم مكررا وحصر حدس  
 اليمين على من انكر وجنس الياسة على المدعى وهذا يقتضي قطع السركة وعدم الجمع بين  
 اليمين والاية في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر  
 المشهور فيكون مردودا : كيف وقد علم من وجهين : يمين وابراهيم الحنفي والرهري  
 حتى قال الرهري والحنفي اول من اورد الاقامة معاوية واول من قصي بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما حالف  
 السنة المشهورة ايضا  
 لما قلنا انه فوقه فلا  
 ينسخه وذلك مثل  
 حديث الشاهد  
 واليمين لانه حالف  
 المشهور وهو قوله  
 الاية على المدعى  
 واليمين على من انكر  
 يعني المدعى عليه



وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم المحضري حين أمتنع عن استهلاف الكندي في دعواه  
 أرطب ليس له الأدلة فهذا يقتضي الحصر ولو كانت بين المدعي مشروعته لكان له  
 طريق آخر غير الاستهلاف قوله (ومثل حديث سعد) إلى آخره \* بيع الرطب بالتمر  
 كيلا يصكيل يجوز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله  
 لحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب  
 بالتمر فقال: اتقص إذا جف، قالوا نعم قال: فلا إذا قال النبي عليه السلام أسد البع واشارة  
 بقوله اتقص إذا جف إلى وجوب بناء معرفة المساواة على العدل الأحوال وعند النساء عليه  
 بصيراء الرطب أقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار بأجزاء الثمرة كما لا يجوز  
 المقل بالغير المقل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار بأجزاء غير المقل \* واستدل أبو حنيفة  
 رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: التمر بالتمر مثل بمثل، فإنه يستدعي الجواز  
 وذلك لأن التمر ينطلق على الرطب لأنه اسم حس للثمرة الخارجة من الثفل من حين يقع إلى  
 أن يدرك وما يتردد عليها من الأحوال والصفات لا يختلف اسم الدات كاسم الآدمي لا يتبدل  
 باختلاف أحواله، والدليل عليه ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهي فقل وما  
 يزهي فقال إن يحمر أو يصفر فسماء تمر أو هو بسر وقال شاعرهم \* سر، وما العيس الأنوم  
 وتشرق وتمر على رأس الحبل وماء، والمراد الرطب وكذا لو أوصى برطب على رأس الحبل  
 فليس قبل أن يموت الموصي لا يطل الوصية ولو تدل الجنس باليدس لطلت كما لو أوصى بعنب  
 فصار زيد أقل الموت \* وكذا لو أسلم في تمر فأتى رطباً أو على العكس صح ولو اختلفا لكان  
 هذا استندالاً وهو غير جائز وأدلت أنه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز  
 ولا يعتبر المماثلة في العدل الأحوال لأن شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب أن يعتبر المساواة  
 في الدليل اللدني ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع  
 حدوثها في بابي الحال فلا وكان اعتبار العدل كاعتبار الأجود وأنه ساقط بالص \* وأعلم  
 أن صاحب السمع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام: حيدها ورد بها  
 سواء \* واعتبر التفاوت بين النقد والسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة  
 بصح العباد والتفاوت بين النقد والسيئة حادثة بصح العباد وهو اشتراط أجل فصار هذا  
 أصلاً أن كل تفاوت ينتج على صح العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية تغير المقلية والخطة  
 بالديق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت ينتج على ما هو ثابت بأصل الحلقة من غير صح العباد  
 فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبراً كالتفاوت بين الجيد  
 والردى \* وأما الجواب عن الحديث من وجهين \* أحدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو  
 أن هذا الحديث محال للمحدث المشهور فإنه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجوار  
 العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسة الدلين أو في حال رطوبتهما أو في حال يوسة

ومثل حديث سعد بن  
 وقاص رضي الله عنه  
 في بيع التمر بالرطب  
 يخالف أقوله عليه  
 السلام التمر بالتمر

ائيد هما في زيادة الاخر على السعد والثقيف باشرائط الممالة في العدل الاجوال وهو حال  
 يوسلها كما هو مقتضى حديث سعد متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز تخبر الواحد وهو  
 معنى قوله بزيادة المالة هي ناسخة للمشهور والباء السببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة  
 ممالة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف \* والباقي باعتبار جودة  
 متعلقة بالزيادة اي اشترائط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر  
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر \* وذلك لان التفضل بجودة على الرطب  
 من حيث الادحار من غير انتفاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجراء لان التمر ان كان  
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة لا كيل لا يظهر التفاوت بينهما  
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا لا اعتبارا شرعا انما  
 المتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار الممالة الراجعة الى الجودة ناسخة المائت  
 بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا من فوات الممالة باعتبار القلي  
 فان القلي ينتفع الحبات اذا كانت رطبة وتصر اذا قلت ياسة فلا تساوى المقلية في الدخول  
 في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والصبور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيحوز ان يؤثر  
 في منع الجواز وذكر في مختصر التقيوم ان الحديث المشهور يوجب احكاما بمالة \* احدها  
 وجوب الممالة شرط للجوار فيحوز السبع حال وجود الممالة بهذا الص \* والباقي انه يدل على تحريم  
 فصل قائم لان المراد من الفضل على الدات \* والبالت الفضل الذي يعدم به الممالة وخبر الواحد  
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود الممالة في المعيار و اوجب حرمة  
 فضل لا يعدم به الممالة لان الممالة شرط للجواز حالة العقد والمصل الذي يوجب عدم الحيا لا يعدم  
 الممالة الموحودة حال العقد وهذا الفصل موهوم غير قائم حال العقد فادخال المسهور في هذه  
 الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله لما دخل بعد ادسا لوه  
 عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفة الخبر فقال الرطب لا يحاد من ان يكون تمرا او لم يكن  
 فان كان تمرا جار العقد لقوله عليه السلام لتمر ما ترمل ممل وان لم يكن تمرا جار ايضا لقوله عليه  
 السلام ادا اختلف البوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد وقال هذا الحديث دار على  
 زيد ابي عياس وهو ممن لا يصل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك  
 كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياس ممن لا يقبل حديثه كذا في الميسوط  
 ولكن برده عليه ان الحطة المقلية ان كانت حطة يدعي ان يحوز بيعها غير المقلية كيلا يكيل  
 اقوله عليه السلام الحطة بالحطة ممل ممل وان لم يكن حطة ينبغي ان يحوز ايضا لقوله  
 عليه السلام ادا اختلف البوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام  
 في الاسرار وسمس الاثمة في الميسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع  
 الخصم ولكن الحجة لانتم به لجوار قسم بالب كما في الحطة المقلية معناه يحوز ان يكون الرطب  
 قسما بالايكون تمرا مطلقا القواب وصف اليوسعة ولا يكون غيره مطلقا لبقاء احراة

بزيادة ممالة هي ناسخة  
 للمشهور باعتبار جودة  
 ليست من المقدار





فانهم عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبار  
اربعة سنين حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانهينا ومثل  
رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين \* وبان خبر  
العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس  
يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي \* واحتج من لم يقبله بان العادة  
تقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكركان مما ينقض به  
الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقه الى عدد يحصل به  
التواتر او الشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفضي الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور  
به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والسكاح والطلاق وغيرها ولم يشتهر علمنا  
انه سهو او منسوخ \* الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتاً في المتقدمين  
لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته \* ولهذا لم تقبل شهادة  
الواحد من اهل مصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة \* ولم يقبل قول  
الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملاً لان الظاهر  
يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة بعدان  
لا يستفيض مثله فكذا هذا \* بوضحه اننا لم نقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة  
علي رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتاً  
لنقل نقلاً مستفيضاً وحين لم ينقل دلالة غير ثابت \* ولكن المخلفين يقولون لا يلزم من  
عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة  
وتبنيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها واجهر بالتسمية واخفاؤها وعامة تفصيل  
الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة \* والسرفية ان الله تعالى ام يكلف الرسول  
صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى  
خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان  
يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكييل بالمكييل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء  
الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى  
خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه \* واجيب عنه بان  
الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا ما ترك  
كل واحد من النقلة الرواية اعتماداً على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم في حرب  
او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من  
مائة الف ولم يثق عند الرواية الا بمحمد بن يوسف بن مطر الفريري لكن العوارض لا تعتبر  
في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا ندع  
الاشتهار عند عموم البلوى قطعاً بل ادعياء ظاهراً \* وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث  
الجهر بالتسمية ومثل  
حديث مس الذكر  
وما شبه ذلك



في تلك الحوادث لقراءن اختصت به اول صيرورته مشهورا عند بلوغه ايامهم \* وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له \* وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحجر. بيسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابه عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يحجرون بيسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهاار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وما يشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذ مع رواية هؤلاء الكبار \* لاننا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بيننا ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفي الشذوذ بها وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء بمامسته النار وخبر الوضوء من جل الجازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن \* وقد تقدم بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فخلافا للصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كميده فان قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم \* وقوله عز وجل \* وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض \* ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عنايتهم بغيرهم بها فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعدهم او نسوخ \* ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا باغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلمهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه ايامهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله حديث اذا ثبتت عدالة روايته \* وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير  
فلان الصحابة  
رضي الله عنهم هم  
الاصول في نقل  
الشريعة فاعراضهم  
يدل على انقطاعه  
وانتساخه وذلك  
ان يختلفوا في حادثة  
بارائهم ولم يحاج  
بعضهم في ذلك  
حديث كان ذلك زيادة  
لان استعمال الرأي  
والا هراض عن  
النص غير سابع  
وذلك مثل حديث  
الطلاق بالرجال  
والعدة بالنساء لان  
الصحابة اختلفوا  
ولم يرجعوا اليه  
وكذلك اختلفوا  
في زكاة الصبي ولم  
يرجعوا الى قوله  
ابتغوا في اموال  
اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد ومايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعى \* وذهب على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا \* وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ \* وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا \* وذهب عبد الله بن عمرو ومائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعى \* وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شام لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلاتا كلها الصدقة \* وفي رواية \* كيلاتا كلها الزكوة \* وفي رواية \* من ولى يتيمه مال فليجبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة \* ولو كان ثابتا لجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهرا اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقياد للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف \* واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجمهور بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين \* وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله لرحن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم \* وفي رواية رابعة ولم يجهرا احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم \* وحديث مس الذكر معارض بما ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت مائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال \* وحديث عمرو ومحمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام \* نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق في قوله تعالى \* ومما رزقناهم ينفقون \* بالنصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنفق بلد راجع بصير زيفا في مقابلة نفق بلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلاتا كلها الزكوة  
فهذا انقطاع باطن  
معنوى اعرض عنه  
الخصم وتمسك بظاهر  
الانقطاع كما هو دأبه



لتهمة الكذب اما مقصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه \* فهذا اى النوع الاول من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة \* انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا عرض عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع \* وتمسك بظاهر الانقطاع اى اعتبار الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله ( واما القسم الآخر ) بفتح الخاء يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع \* احدها خبر المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه \* وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى صدرت عنه كبيرة او واطب على صغيرة على ما قيل \* وثالثها خبر المعتوم وهو الناقص العقل من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل \* والرابع على لفظ اسم المفعول من التغفل وهو الذى لا فطنة له \* وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين \* والمساهل وهو الذى لا يأخذ فى الامور بالحزم \* وانما جمل الجميع قسما لاستواء احكامه \* والرابع خبر صاحب الهوى وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق \* واما خبر المستور فقد قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه نزل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفى رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا الا فى الصدر الاول على ما قلنا فى المجهول واما خبر الفاسق

واما القسم الآخر  
فانواع اربعة خبر  
المستور وخبر الفاسق  
وخبر الصبي العاقل  
والمعتوم والمغفل  
والمساهل وخبر  
صاحب الهوى أما  
خبر المستور فقد قال  
فى كتاب الاستحسان  
انه مثل الفاسق فيما  
يخبر من نجاسة الماء  
وفى رواية الحسن  
هو مثل العدل وهذه  
الرواية بناء على  
القضاء بظاهر العدالة  
والصحيح ما حكاه محمد  
ان المستور كالفاسق  
لا يكون خبره حجة  
حتى يظهر عدالته  
وهذا بلا خلاف فى  
باب الحديث احتياطا  
الا فى الصدر الاول  
على ما قلنا فى المجهول  
واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر  
بحل او حرمة ان  
السامع يحكم رأيه فيه  
لان ذلك امر خاص  
لا يستقيم طلبه وتلقيه  
من جهة العدول  
فوجب التحري  
في خبره فاما هنا فلا  
ضرورة في المصير  
الى روايته وفي العدول  
كثرة وبهم غيبة الا ان  
الضرورة في حل  
الطعام والشراب غير  
لازمة لان العمل  
بالاصل ممكن وهو ان  
الماء طاهر في الاصل  
فلم يجعل الفسق هدرا  
بخلاف خبر الفاسق  
في الهدايا وجه  
والوكالات ونحوها  
لان الضرورة ثم  
لازمة وفيه آخر  
نذكره في باب محل  
الخبر ان شاء الله تعالى  
واما الصبي  
والمعتوه فقد ذكر محمد  
رحمه الله في كتاب  
الاستحسان بعد ذكر  
العدل والفاسق  
والكافر وكذلك  
الصبي والمعتوه اذا  
عقلا ما يقولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان  
النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تحدثوا عمن لا تعملون بشهادته \* ولان في رواية الحديث معنى  
الالزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى  
\* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان ين في قوله عليه السلام \* المسلمون عدول \* الا كتفاء به لانه  
معارض بقوله عليه السلام \* يفسد الكذب \* ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع  
لن شهادته لا تنبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل  
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم  
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر راى السامع انه صادق  
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة  
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا \* فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين  
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير  
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه  
العقل والدين عن ارتكاب محذور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة  
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكثر الراى  
\* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما  
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم بذلك دون غيره فنقبل اذا انضم اليه  
التحري اى تحكيم الراى للضرورة \* فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير  
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة  
الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق \* وذكر في المبسوط بعد بيان  
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان  
اكبر رأيه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان  
اراقه ثم يتيم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي  
ان يتيم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضىء والتيم  
احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص  
وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في  
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه \* واستدل بحديث عمر رضى الله  
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا  
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شيء فلو لا ان خبره  
عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصدا لاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر  
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقى هذا الدليل لاحاجة  
الى احتياط آخر \* ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين



قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الا ان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى آخره \* وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء او وكلني به ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة معه بسكون الهاء لازمة لان كل من يبعث هدية لا يجدها لا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل \* وفيه اي في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله ( قال بعضهم ) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناه اخبره رجل انه قدروه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان \* فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفًا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفًا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا \* وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات \* والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فردده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين \* وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور \* والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفًا على الابد من غير ضرورة \* لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشروطين خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه \* لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا اصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف ينبت تعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره \* وليس لهما اى لصبي والعنوة ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع  
وانما هي مجوزة يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان  
ملزما ابتداء لم يحتاج الى انضمام رأيه اليه \* وانما قلنا انها متعدية يعني لو قبلنا خبرهما صارت  
ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه \* بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه موجب ما خبر به  
لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام فكذا  
الصبي \* بخلاف العبد لما قلنا اى فى آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل  
الرواية الى آخره وذلك لانه ما قل بالغ مخاطب مساو للحر فى امور الدين فلا يكون الغير مقصودا  
بخبره بل يلزمه ولا ثم يتعدى الى الغير كما فى الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية  
وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرفيه  
لكونه مخاطب بقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما وبقوله فكيف يثبت متعدية  
ملزمة \* ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم  
فى صغرهم ونقلوها فى كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها  
فى صغرهم كما نقلوها فى كبرهم وقد بيناه من قبل \* والجواب عن حديث اهل قباء انه  
قد روى ايضا ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فيحمل على انهما جاء جميعا وانهم اعتمدوا  
على رواية البائع وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر بالغاً يومئذ  
فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً الا ان النسي عليه السلام رده فى القتال لضعف بنيت  
يومئذ لانه كان صغيراً كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله قوله (وقال محمد) الى آخره \* فرق محمد  
رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فواجب الاحتياط وهو الاحتراز عن  
النجاسة فى خبر الفاسق ولم يوجب خبر الكافر فى الكافر اذا خبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر  
عنه بخبره وان وقع فى قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع فى قلبه صدقه ثم  
تيمم كان ذلك احب الى وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلواته والفاسق اذا خبر بنجاسة  
الماء وقع فى قلبه صدقه فالولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يريق الماء جازت صلواته ولو  
توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلواته فواجب الاحتراز عن النجاسة فى مسألة الفاسق  
حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا  
اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك فى مسألة الكافر حيث  
لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به \* وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحرى  
اصلا فى خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره  
حجة ولا هدر ابل جعل التحرى فيه اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلا فى خبر الكافر حيث  
لم يعمل بخبره اصلا وذكر الشيخ فى بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها  
محمد بن الحسن رحمه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة  
لان العمل بخبره واجب وفى خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل  
بعد التثبت لكن مع شبهة فليقام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالاراقة  
ولو جود اصل الوجوب اوجبنا التيمم ٢ وفى خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة  
تحملوا فى صغرهم  
ونقلوا فى كبرهم وقد  
قال محمد فى الكافر  
يخبر بنجاسة الماء انه  
لا يعمل بخبره ويتوضأ  
به فان تيمم وارق الماء  
فهو احب الى وفى  
الفاسق جعل  
الاحتياط اصلا



ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاه

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوفهما حتى اتانقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيم من غير اراقه الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحا به ولم يتيم فان اراق ثم يتيم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فانما نعتي به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة ( واما )

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله ( ويجب ان يكون كذلك ) اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الازاقة ثم التيمم هناك ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق باثنيين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام + فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الازاقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون الخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الازاقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين + فان اراقه ثم يتيم فهو افضل اي الازاقة ثم التيمم افضل من التوضي به لاحتمال ان يكون صادقا اذا كفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين \* وقوله اذا وقع في قلبه صدقه يتوضحا به في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضحا بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله ( وكذلك الصبي والمعتوه ) اي وكا الكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكره في رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقل خبره لما مر ، وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبر هؤلاء فسوينا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها \* ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب + او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمه الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب \* وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث +

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويا وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال \*  
 قتل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجم  
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجم جانب الكذب باعتبار الفسق \* ولا يقال ينبغي ان يقبل  
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة \*  
 لانا نقول ان من لا يضبط قديظان انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على  
 محسب ظنه \* وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى انقضاء من المعزلة فانه  
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعاض فاذا لم يترجم غفلة  
 الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد  
 الطهارة \* ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح  
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجمه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق  
 الطهارة برجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها \* فاما تهمة الغفلة اى  
 وهما بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره  
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية  
 والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم انه سها فيه \* والمساهل المجازف الذى لا يبالي من السهو  
 والغلط ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به \* وقيل المساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه  
 الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط \* والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ  
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى  
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترز به عما يبيح في الشرع من الشهوات  
 وذلك لان الهوى بما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاب بالشهوات قد كان موجودا  
 في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فلم يعلم انه لابد من هذا القيد  
 \* واعلم ان من اتبع الهوى من يوجب كفاره كغلاة الجسمة والرافض وغيرهم ويسمى  
 الكافر المتأول \* ومنهم من لا يوجب كفاره ويسمى الفاسق المتأول \* واختلف في القسم  
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته  
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن  
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل \* وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس  
 باهل للشهادة ولا للرواية لما يدا وكونه متأولا تمتنع عن المعصية غير عالم بكفره لان جعله  
 اهلا لهما فان كل كافر متأول اذا يهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع  
 النصراني فلا يفتت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكرنا في المستصفي  
 \* واختلف في القسم الثانى ايضا فذهب قاضى ابوبكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته  
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى \*  
 اقصى ما في الباب انه جاهل بنفسه لكن جهله بنفسه فسق اخر انضم الى فسق فكل اولى

واما صاحب الهوى  
 فان اصحابنا رجعهم الله  
 عملوا بشها دتهم



الا الخطاية لان  
صاحب الهوى وقع  
فيه تعمقه وذلك يصده  
عن الكذب فلم يصلح  
شبهة وتهمة الا من  
يتدين بتصديق المدعى  
اذا كان يتحمل بتخلته  
فيتهم بالباطل والزور  
مثل الخطاية وكذلك  
من قال بالالهام انه  
يجب ان لا تجوز  
شهادته ايضا واما  
في باب السنن فان  
المذهب المختار عندنا  
ان لا يقبل رواية من  
انحل الهوى والبدعة  
ودعا الناس اليه على  
هذا ائمة الفقه  
والحديث كلهم لان  
الحاجة والدعوة الى  
الهوى سبب دام الى  
التقول فلا يؤتمن على  
حديث رسول الله  
عليه السلام وليس  
كذلك الشهادة في  
حقوق الناس لان  
ذلك لا يدعو الى  
التزوير في ذلك فلم ترد  
شهادته فاذا صح هذا  
كان صاحب الهوى  
بمنزلة الفاسق في باب  
السنن والاحاديث

بالمع ولم يكن عذرا كجهله بكفره وبرقها \* وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما  
لا يقبل لتهمة الكذب فانه لما عاين محظوره وردينه مع علمه بحرمة دل ذلك على جرأته على  
الكذب فيقرح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع  
فيه لغوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به  
فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان  
هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المنث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به  
مردود الشهادة \* الا الخطاية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي  
وهب الاجماع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه  
محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط  
\* وذكر في التهذيب لمحي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطاية فانهم يرون الكذب  
كفرا فربما يسمع من توافقه في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى  
انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا  
فيقبل \* وهو معنى قوله الا من يتدين بتصديق المدعى اي اعتقد ذلك \* اذا كان يتحمل  
بتخلته او ينتسب الى ملته يقال فلان يتحمل مذهب كذا اي ينتسب اليه ويتدين به والتخله  
الملة \* والاستثناء متعلق بمحذوف يعني فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى  
مقبول الشهادة الا الذي تدن بكنا \* وكذلك اي وكن يتدين بتصديق المدعى من  
قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك  
تمكن تهمة الكذب فربما قدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب  
يعلم يدعو الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله ( فاما في باب  
السنن ) الى آخره \* هذا الذي ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق  
المتأول فينبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب  
فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم  
جناية فتقل روايته كما قبل شهادته \* وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء  
ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في  
الكتاب \* وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن  
عبد الله اليسابوري من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المبتدعة واهل  
الاهواء مقبولة عند كتر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل  
البخاري في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي جني وكان الامام ابو بكر محمد بن  
اسحاق بن حنيفة يقول حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج  
البخاري ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهي وجري بن عثمان الرحبي وقد اشتهر  
عنهما الصواب واتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبد الله بن

موسى وقد اشهر عنهما النعلو \* فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متخرجاً في افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لا من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين \* قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متخرجاً لان الظن بصدقه غير زائل كثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبيهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عند العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح \* وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلاً يقبل خبره لرجمان صدقه على كذبه \* ثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله ( واما المرتبة الثالثة ) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للرومها في جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى \* ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب قوله ( فمثل عامة شرائع العبادات ) اى مثل الشرايع التى هي من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادات او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور \* وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادات ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد متلاً في ابتداء نصاب الفصلان والمجايل لانه اصل وابتداء عبادات ويقبل في النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول \* ووجهه ان اصل العبادات من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس \* ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادات المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبني عليها اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادات وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا تقبلون اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل \* وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادات فيها تابع كالعشر وليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات \* وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخص حقا لله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والناسى ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات وما شاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه



فبهاجة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد \* على ما قلنا اي بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيء اخر \* وشرط بعضهم العدد ايضا قالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين \* استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد له غيره \* وابوبكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذق احدكم على صاحبه ثلاثا فليؤذنه فليصرف \* حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه \* واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى \* والحق ان العدد ليس بشرط كذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بنخل رواه بلال رضي الله عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بنجر رواه جل ابن مالك في الجنين ونجر عبد الرحمن رضي الله عنه في المجوس \* وعمل علي رضي الله عنه بنجر المقدار في المذني وعملوا جميعا بنجر ما يشة رضي الله عنهما في النقاء الخناتين \* ولان الاعتبار في رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد وجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصيرة وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا \* واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار \* وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلهذا تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي لانهمة ثم عمل بنجر ابي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرط الروعي في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثاني) الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين \* تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع على من الشرايع فجاز انباتها بنجر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في الينات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها ثبت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ما عرنا بت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب \* واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما في القسم الثاني فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي انه لا يجوز ذلك ووجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة الحدود كما في الينات في مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس فاما البيئة فانما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواط بالقياس ولا بنجر الغريب من الاحاد

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيات فيجوز بالنص الموجب  
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* وقد انعقد الاجماع  
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال  
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي  
 مرتقيرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت  
 بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمى بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه  
 السلام اقاد مسلما بكافر وقال اما احق بمن وفي ذمته \* وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر  
 رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود ايضا لانه لا فرق  
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة \* فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس  
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتى بيانها ان شاء الله  
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به \* قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما  
 تجب بمقدرة مكيفة بحسب كل جنائية ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف  
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله \* ثم استوضح القول  
 الاخير واكد بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رجه الله لم يوجب الحد في اللواط بالقياس يعنى على  
 الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه  
 ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام \* اقتلوا الفاعل والمفعول به \* وقوله عليه السلام \* ارجوا  
 الاعلى والاسفل \* واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم  
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواط فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)  
 وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد \* وهو  
 احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعبوب التى بالنساء في مواضع لا  
 يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط  
 لفظ الشهادة \* وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على  
 نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة  
 والضبط \* لا فيها اى في هذه الحقوق من محض الزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية  
 ودليل عليه \* قوله وتوكيد اهلها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى  
 \* لتركبوهن وزينة \* وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد \* ويانه ان هذه الحقوق لما كانت  
 من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام  
 من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى والزام بهذه المثابة فاذا لا بد من ان  
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا اشترطنا  
 الاهلية بالولاية \* ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط  
 العدد ولفظ الشهادة فيه كفى القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث  
 فلا يثبت الا بلفظ  
 الشهادة والعدد عند  
 الامكان وقيام الاهلية  
 بالولاية مع سائر  
 شرائط الاخبار لما  
 فيها من محض الالتزام  
 وتوكيداً لها



فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ  
الشهادة تو كيد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في ادلة الشهادة  
شرط كما قال على رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع ولفظة الشهادة في افادة  
العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا  
الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المثني اظهر  
وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يعيل الى الواحد عادة وقلم يتفق الاثنان على الميل  
الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الاثمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التوقييم ان  
اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين  
صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لجذسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت  
مزيته في التوكيد على غيره من بين او شهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد وذكر الشيخ  
في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد  
الخبرين عند المنازعة وابطال الآخر بذلك الخبر احتساج الى زيادة توكيد فيه فشرط  
الشرع العدد توكيدا بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين  
صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر  
قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستويا في الصدق فاحتجج الى الترجيح بشاهد  
اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد  
يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه  
زيادة توكيدا لا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وليس في صيغة لفظ  
الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجهه بامر الله  
تعالى \* والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم  
بقول الشاهد ما لم يقض بها \* فبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم  
الاول \* ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا \* وقوله لما يخاف متعلق  
بتوكيدها \* وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيها من  
كذا يعني المجوز للتأكيد احتمال التزوير والتلبس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال  
صيانة للحقوق المعصومة \* وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له  
احتمال مجي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع \* وذلك مما يطول  
ذكره اى مثال هذا القسم كثير \* والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس  
ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه  
السلام \* الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد  
ولفظ الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة \* ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة  
الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا واثنين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه  
التزوير والتلبس  
صيانة للحقوق  
المعصومة وذلك لما  
يطول ذكره والشهادة  
بهلال الفطر من هذا  
القسم واما القسم  
الرابع فيثبت باخبار  
الاحاد بشرط التميز  
دون العدالة وذلك  
مثل الوكالات والمضا  
ربات والرسالات في  
الهدايا والاذن في التجا  
رات وما اشبه ذلك  
وقبل فيها خبر الصبي  
والكافر ولهذا قلنا  
في الفاسق اذا اخبر  
رجلا ان فلانا وكلك  
بكذا

على ما روى ابن سماعة عن محمد بن جهم الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما  
وهذا فطر بشهادة الواحد \* لاننا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم  
الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ  
رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب قائما تقبل وان افضت الى  
استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا  
العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع  
في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر \* حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر  
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري  
من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا  
ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل ميمز  
ينحبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \*  
ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم  
بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدهيا للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدقه  
على ذلك ويشترى بها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان  
اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا  
ذكر شمس الائمة ايضا قل في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبها لي  
او تصدق بها علي او وكأني يبيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترى بها منه  
ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا  
انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشيء من ذلك  
لان اكبر الرأي فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم  
الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا  
يتراءى تناقضا فوجه التفصيص عنه \* قل ساذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير  
في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبرها بالبيع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها  
ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأي \* فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون  
المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه  
صادق \* ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها  
فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب  
والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها وبطأها فيحمل على الرخصة \* ويجوز ان يكون في المسئلة  
روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان  
المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياط واستحبابا والمذكور ههنا على  
احدى الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى \* فاما نخرجه على الوجه الاول فالمذكور او لا

فوقع في قلبه صدقه  
حل له العمل به



على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يعني  
لو أجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم بشرط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و  
اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما مذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة  
ما ذكره ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات  
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق  
بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اي ثبوت هذا القسم بخبر كل بمنزلة وسقوط  
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين \* احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط  
العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان  
ويمكن ليعنه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت  
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف بخلاف القسم الاول  
فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثرة وقد يتكهن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذ لم يصح الخبر عنده  
وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن  
فيه على ما مر تقريره واذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقاً فله  
ان يتوصاً بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره  
فاعتبار تعاطيه وارتيابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا  
وجب الذنب في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوصاً وهذا بخلاف المعاملات  
فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني  
وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا في هذا القسم غير ملزم اي ليس فيه شيء من  
معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا  
يشترط فيه ما شرط للالتزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليرجع جانب الصدق في الخبر  
فيصلح ان يكون ملزماً وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطاً لكيد الالتزام فيما تحققت فيه منازعة  
وخصوصية فلا وجه لاشتراطهما عند المسائلة وانقطاع الالتزام ثم الوجه الاول يدل على  
سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولاً فاما اذا كان فضولياً فيبغي ان يكون على الاختلاف  
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها  
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه  
ملزماً وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور)  
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه  
باختبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا خبر بطهارته ويلزمه النجاسة اذا خبر بنجاسته  
وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق  
البياد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزماً  
من وجه وسقط اعتبار العدد بالاتفاق فعين اعتبار العدالة \* قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالتزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذالم يجعل تحكيم الراى شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحل  
ما ذكر ههنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره  
فلا استواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله  
(ولهذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل  
شهادة الواحد بالرضاع \* في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة وامرأة انهما ارتضعا  
من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع \*  
وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حر الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل  
وامرأتين \* وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى  
عن عثمان رضي الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت  
امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض  
عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال \* فارقه اذا \* فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف  
وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما \* وجئت في ذلك حديث  
عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة  
تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب السكاح فلا يتم الحجّة فيه  
الا بشاهدين كالتق والطلاق \* وهو معنى قوله لما فيه اي في نبوت الرضاع والحرية او في قبول  
شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد \* وحديث عقبة دليلنا فان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل  
ذلك ثم لما رأى منه طمانينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطاً على  
وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا \*  
وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث ثبتت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا  
لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مفصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى  
لو قال لغيره كل طعامي هذا او توضع بما في هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وثبتت الحرمة مع  
قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكن اشترى لهما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط  
ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر ديني وقول  
الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال  
لاخر طأ جاريتي هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم  
ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يثبتني عليه ولان  
في الوطى معنى الزام على الغير لان النكاح يُلزمها الانقياد للزوج في الاستفراش والمماوكة  
يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق البات لشخص على شخص  
فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل نبوت الحرمة بل هو امر ديني  
وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اي ولان ما فيه الزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل  
شهادة الواحد  
بالرضاع في النكاح  
وفي الملك اليمين  
وبالحرية لما فيه من الزام  
حق العباد ولهذا لم  
يقبل خبر الواحد  
العدل في موضع  
المنازعة لحاجتنا الى  
الالزام وقبلنا  
في موضع المسألة



من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غيره موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها خلوه عن معنى الالتزام \* وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان \* فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يبيعها ثم رآها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يبيعها غيرها كانت لي وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه \* ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمني وغصبني فاخذتها منه لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فيعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداده هذا منه فلا يكون خبره حجة \* قال انه كان ظلمني وغصبني ثم رجعت عن ظلمي فاقول لي بها ودفعها الي فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهي اقرار له بها ودفعها اليه \* وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقضى لي بالبيعة او بالنكول واخذها منه فدفعها الي او قال قضى لي بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذي دين يكون مستسما لقضاء القاضي \* وان قال قضى لي بها فاجحد في قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام \* ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحشب فقال اقولني بالسيف يا نعم ولو قال لا تقتلوني بالحشب لا يا نعم ولو قدم الاب والابن لا تقتل فقال الاب قدموا ابني لا حنوب بالصبر على قتله يا نعم ولو قال لا تقدموني على ابني لا يا نعم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود \* ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على السكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او خنته \* او الموت والطلاق بان فاب رجل عن امراته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها فلانا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج بربع سواها او باختها والمرأة التزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة \* بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او رده قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله ( والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم ) الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال تاب فرده على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على السكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز فيرم لمزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام \* اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله \* فقال نعم فقال عليه السلام \* الله اكبر يكتفى المسلم من احدهم \* فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته \* ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة \* ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط \* وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره \* ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم \* فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص \* وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة \* وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك \* والشهادة على هلال الاضحية كالشهادة على هلال رمضان فيمارى عن ابي حنيفة رحمه الله في النواذر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قوله ( واما القسم الخامس ) وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وجبر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتي بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بهما سند كره \* ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيل او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلتكم بان تخبر فلانا بالعزل والحج ونحوهما وارسلتكم الى فلان تبليغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما \* وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا \* فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثني \* وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد \* فالفرق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا لواحد والمثني

واما القسم الخامس  
فمثل عزل الوكيل  
وجبر المأذون ووقوع  
العلم للبكر البالغة  
بانكاح وليها اذا  
سكنت ووقوع العلم  
بفسخ الشركة  
والمضاربة وجوب  
الشرايع على المسلم  
الذي لم يهاجر في  
هذا كله اذا كان  
المبلغ وكيل او رسولا  
ممن اليه الابلاغ لم  
يشترط فيه العدالة  
لانه قائم مقام غيره  
واذا اخبره فضولي  
بنفسه مبتدئا فان  
ابا حنيفة قال لا يقبل  
فيه الا خبر الواحد  
العدل وفي الاثنين  
كذلك عند بعضهم  
وقال بعضهم لا يشترط  
العدالة في المثني  
ولفظ الكتاب في  
الاثنين محتمل قال حتى  
يخبره رجل واحد  
عدل او رجلان ولم  
يشترط العدالة فيهما



ويحتمل ان يشترط  
سائر شرائط الشهادة  
الا العدد عند ابي  
حنيفة رحمه الله او  
العدد مع سائر  
الشرائط غير العدالة  
فلا يقبل خبر العبد  
والصبي والمرأة فاما  
عندهما فان الكل  
سواء لانه من باب  
المعاملات ولكن ابا  
حنيفة رحمه الله قال  
انه من جنس الحقوق  
اللازمة لانه يلزمه  
حكما بالعزل والجرح  
فيلزمه فيه العهدة  
من لزوم دفعه او فساد  
عمله ومن وجه يشبه  
سائر المعاملات لان  
الذي يفسخ يتصرف  
في حقه كما يتصرف  
في حقه بالاطلاق  
فشرطنا فيه العدد  
او العدالة لكونها  
بين المنزلين بخلاف  
الخبر اذا كان رسولا  
لما قلنا وفي شرط  
المتني من غير عدالة  
على ما قاله بعض  
مشايخنا فائدة لتوكيد  
الحجة والعدد اثر في  
التوكيد بلا اشكال  
والله اعلم

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام \* لانكاح الابولي وشاهدي  
عدل \* ولم يقل عدلين \* ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما  
وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة \* والفريق الثاني قالوا القيد المذكور  
يختص بالواحد والمتني على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة  
العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى  
بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت  
العدالة بدون العدد ثبتت الخبرية فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة \* ثم لا بد لاشتراط  
العدد والعدالة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبرية من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة  
فاذا اخبر بالعزل من رجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه  
الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر \* وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل  
لا يعزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما يعزل اذا ظهر  
صدقه \* وان صدقه يعزل بالاجماع \* وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى يفرد  
الموكل بعزله اما اذا يتعلق بها حق الغير كالوكالة النابتة في عقد الرهن فلا يعزل وان اخبره  
بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني ان العدد والعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر  
شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احدهما من الشرطين حتى لو كان  
الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغنا ما قلنا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى  
هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط  
\* وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا \* واما عندهما فان الكل  
سواء اي القسم الخامس والرابع سواء في ثبت العزل والجرح بقول كل ميمز كالتوكيل والاذن  
\* لانه اي هذا القسم من باب المعاملات يعني ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف  
على شرائط الشهادة كاقسم الرابع \* وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيل او عزلا  
على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها الضاق الامر على الناس فلم يشترط  
دفع المخرج كذا في الاسرار \* فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها  
لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتقويت المصلحة  
لان اعمال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق  
بالمعاملات \* ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اي القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة  
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا يفرد بابطالها والجائزة على خلافها  
\* لانه اي الموكل او المولى يلزمه اي الوكيل او العبد حكما بالعزل او الجرح \* ثم فسر ذلك  
الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقدي على الوكيل فانه اذا انزل يقتصر الشراء  
عليه ويلزم عليه عهده او فساد عمل يعني في الجرح على العبد فانه كان نافذا تصرف وبالجرح  
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات \*

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر  
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة ذلك واحد من هؤلاء ولاية  
المنع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرابيع في المسلم الذي لم يهاجر لانه  
من حيث ان الشرائع لم تكن نابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها  
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع  
والتزامه او امره لا يكون ملزما ثبت ان هذا القسم اخذ شيئا من اصلين ثم شبه الالتزام  
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر  
توفير اعلى الشبهين حفظهما قال شمس الاثمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي  
حنيفة رحمه الله اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره  
بالحجر والعزل ويلزمه النكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكنت بعد العلم وخبر  
الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما  
بخلاف الرسول فان عارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقليما يجد عدلا يستعمله  
في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي فتسكف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسمع غير محتاج  
اليه ايضا لان عدله لا يعتمد للتصرف الى ان يبلغه ما يرفع فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا  
القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحقة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس  
الاثمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب  
اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب  
القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على  
الخلاف كالحجر والعزل \* قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول  
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا ما قاله فوعاها كما سمعها  
ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر \* لا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام  
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا بدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك  
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به  
حق فيثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله ( والتز  
كية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ) يعني في حق سقوط شرط العدد لافي  
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد  
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله  
الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم  
المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام \* وهذا عد شمس الاثمة رحمه الله التزكية من القسم  
الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لا من حقوق  
العباد \* وقال محمد هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم  
الرابع عند ابي حنيفة  
وابي يوسف رحمه الله  
وقال محمد هو من  
جنس القسم الثالث  
على ما عرف والله اعلم



الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المدعى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الا ترى انه يعتبر فيما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد لانه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا حتمال المواضعة والتليس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكى فمختاره القاضي فينعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة \* ولاكنهما قالا المذكى مخبر بخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطا كافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا كان من باب الولاية والرق بنى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلا ورجل وامرأتان او ثلث لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط واذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عندهما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنه او المرأة عدلت زوجها والعبد عدل مولاه صح وتشرط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والافلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في تزكية السر تزكية العبد والمرأة والمحدود في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما تزكية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة لما قلنا \* ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوى فلا شك ان عند هما لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوى بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية \* ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة \* ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذي هو شرط بمشروطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالمحقق بهما والله اعلم

### باب بيان قسم الرابع وهو الخبر

قوله ( اما الطرف الذي هو طرف السامع ) وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقبل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ \* والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذ اصح

( السماع )

### باب بيان القسم الرابع بع من اقسام السنة

وهو الخبر هذا الباب  
قسمان قسم يرجع الى  
نفس الخبر وقسم يرجع  
الى معناه فاما نفس  
الخبر فله طرفان طرف  
السامع وطرف المبلغ  
وكل واحد منهما على  
قسمين عزيمة ورخصة  
اما الطرف الذي هو  
طرف السامع فان  
العزيمة في ذلك ما يكون  
من جنس الاسماع  
الذي لا شبهة فيه و  
الرخصة ما ليس فيه  
اسماع اما الاسماع الذي  
هو عزيمة فاربعة اقسام  
قسمان في نهاية العزيمة  
واحد هما احق من  
صاحبه وقسمان  
آخرا ن يخلفان القسمين  
الاولين هما من باب  
العزيمة ايضا لكن على  
سبيل الخلافة فنصار  
لهما شبه بالرخصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب  
 يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ هناك لان نقل  
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ  
 السماع دون التبليغ \* وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه  
 العزيمة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة \* بوضوحه ما ذكر  
 شمس الاثمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف  
 السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره  
 ثبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله ( اما القسمان الاولان ) الى آخره \* اذا قال الشيخ حدثني  
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له  
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول \* وقيل  
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله  
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى  
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني  
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره \* واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول  
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول  
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب \* وان قرئ  
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب  
 على ظن السماع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول  
 والعمل بالظن واجب \* وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر  
 لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر  
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين  
 او بيع او نحوهما فلم يقرب ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به  
 فكذا هذا \* ونمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على  
 الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولما كان سكوته على  
 الانكار مع القدرة عليه فسقما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت  
 فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسماع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ  
 عليه او حدثني واخبرني قراءة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت  
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر  
 بالنطق اذا خبر والحديث والسموع نطق كما هو لم يوجد \* نطق فيكون قوله اخبرني  
 او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السماع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على  
 الشيخ دون سماع حديثه \* ولا يقال امسا كه عن النكير جار مجرى اباحت ان يتحدث عنه \*

اما القسمان الاولان  
 فابقرأ عليك من  
 كتاب او حفظ وانت  
 تسمعه وما تقرأ عليه  
 من كتاب او حفظ  
 وهو يسمع فتقول له  
 اهو كما قرأت عليك  
 فيقول نعم



لأنهم يقولون بإباحته لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا يصير مباحا بإباحته \*  
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الأخبار في أصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا  
 السكوت قد أفاد العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون أخبارا  
 وإضافلا نزاع أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة أما  
 لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز  
 شايعا والحقيقة مغلوطة ولفظ أخبرني وحدثني ههنا كذلك لأن هذا السكوت يشابه الأخبار  
 في أفادة الظن والمشابهة إحدى أسباب المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف  
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين أو كالمجاز الغالب وإذا ثبت ذلك  
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات \* فليقرأ عليك أي المحدث أو المبلغ  
 وهو من قبيل قوله تعالى \* أنا أنزلناه في ليلة القدر \* أعلى المنزلتين أي أرفع واحوط الأتري  
 أنها أي المنزلة الأولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على  
 الصحابة لأن يقرأ عليه ثم يقال له هكذا الأمر فيقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل  
 النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحوط وأولى \* وهو المطلق من  
 الحديث والمشابهة أي مطلق قولك حدثني فلان بكذا أو شافهني به يدل على أن التكلم  
 صدر عنه وانت تسمع لأعلى العكس ودلالة المطلق على الكمال على ما عرف فدل أن  
 الوجه الأول أكمل ولهذا قال بعض المحدثين إن السامع في القسم الأول يقول حدثني وفي  
 القسم الثاني أخبرني لأن الأخبار أعم قوله (كان مأمونا عن السهو) أي عن التقرير  
 عليه في تبلغ الوحي وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه  
 السلام أولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير  
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء \* وما كان يكتب دليل آخر أي ولأنه  
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المکتوب شيئاً وإنما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته  
 أولى \* فاما إذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب \* فهما سواء أي قراءة المحدث  
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى  
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به  
 حقيقة \* لأن اللغة لا يفصل أي لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فإن من عليه الحق لو قرأ  
 ذكر أقراره عليك أو تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء  
 \* الأتري أنهما أي الوجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد ا تشهد  
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في إثبات الحق وإيجاب حكم على القاضي مع أن  
 باب الشهادة أضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية \* وقوله وما قلناه أحوط يشير  
 إلى أن التسوية بين الوجهين أحوط من ترجيح الأول على الثاني لأنه لم يسبق إلا ذكر  
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض أن الوجه الثاني أحوط من الوجه الأول وإن كان هذا

قال جماعة أهل الحديث  
 أن القسم الأول على  
 المنزلتين الأتري أنها  
 طريقة الرسول عليه  
 السلام وهو المطلق  
 من الحديث المشافهة  
 وقال أبو حنيفة  
 أن ذلك كان أحق  
 من رسول الله  
 عليه السلام لأنه كان  
 مأمونا عن السهو  
 وما كان يكتب وكلامنا  
 فحين يجري عليه  
 السهو ويقرأ من  
 المکتوب دون  
 المحفوظ وهما  
 في المشافهة سواء  
 لأن اللغة لا يفصل  
 بين بيان التكلم بنفسه  
 وبين أن يقرأ عليه  
 فيستفهم فيقول نعم  
 الأتري أنهما سواء  
 في أداء الشهادات  
 وهذا لأن نعم  
 كلمة وضعت  
 للإفادة اختصارا على  
 مامر والمختصر لغة  
 مثل المشيع سواء وما  
 قلناه أحوط

لان رعاية الطالب اشدة عادة وطبيعة فلا يؤمن (٤١) على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت على

قرايتك اشدة اعتقاداً منك على قرايته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأه عليه وهذا هو من ترك شيء من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما لمتم واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والساني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر من الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني لهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به اللجنة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبلغ الرسول عليه

اللفظ لا ينفك عنه دليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصديقه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه كان هو اشدة عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة \* اشدة عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأ لقلة رعايته اذ هو لا يخطئ في امر غيره كما يخطئ الغير في امر نفسه \* وقوله وانما يبقى احتمال الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قديتهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرأ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه \* فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان يسهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيحتمل ابسرها \* وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عندا كثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه فقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهما سواهما وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الجواز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم قوله ( واما الكتاب فعلى رسم الكتب ) وذلك بان يكون محتوماً بختم معروف، عنوانه وان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يرد بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوماً برسم الكتب مصدراً تصدير الكتب وثبت الكتاب لجنة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عني بهذا الاسناد حلته الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى آخره \* ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترب به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية بالاتفاق \* والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور واليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين \* واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضي الماوردي لانه لم يتحمل منه شيئاً لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشعاراً بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترب بالاجازة لفظاً فقد تضمنت الاجازة معنى كما ذكر ابو عمرو قوله ( وكذلك ) اي وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية \* على هذا الوجه اي على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني

السلام كان الارسال (كشف) (٦) (ثالث) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالجنة



بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد \* وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا \* اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب \* واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قد اختلفوا والملوك انقضوا والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا مخافهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جاوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة \* وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتنا بالجهة اى بالبينة التى تثبت بمنزلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضى الى القاضى \* وعندما اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين \* وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثانى حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهور اهل المشرق \* وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ \* ولم يتلفظ الا بقوله نعم \* والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديدا واخبارا \* وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا \* قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا \* وذكر ابو الحسين البصرى في المتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تقيدها به تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب \* وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن على البلخى في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزوائد فبين قال ان كنت فلانا او حدثت به انه يقع على الكلمة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانباؤنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا قلنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فبين حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فلا اسماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الاثمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالسموع كالصك والاشهاد \* قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع فيها شيئا ارضيه الا اني احسب ان خبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائدا الى ما هو الاجازة ان يقول المحدث غيره اجزت لك ان تروى عن هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عن جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسبائك بيان انواعها \* والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه يده الى المستخير ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخني فلان فقد اجزت لك ان تروى عن هذا كما يوجب الاحتياط \* والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احداثها بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة \* واختلف في الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوايلي السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا غيره ان يستبجح الكذب اذا ابيح \* وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عن ماصح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ماصح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد \* والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرب يقال استجرت فلانا فاجازني اذا سقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا المجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعده به بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية \* ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فنقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره \* ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معا وما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظريه وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسائده هذه فانا احديثك منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستخير مأمويا بالضبط والفهم



ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر \* ثم المستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو  
 الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة في الباب \* ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني  
 بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب  
 والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه  
 ما قلنا \* هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمه  
 الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني  
 فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد \* وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني \*  
 قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول  
 حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب والحديث لا بالاجازة \*  
 ومائة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لا شعارهما بصرح  
 نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة \* وهذا  
 بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المتمد \* وذهب البعض الى امتناع المقيد  
 ايضا احتياطا \* ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بشدة والقراءة على  
 الشيخ بقوله اخبرنا \* وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر  
 مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان \* وفيما يأخذ منه  
 لفظا مع غيره حدثنا فلان \* وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرني فلان \* وفيما قرأه عليه وهو حاضر  
 اخبرنا فلان \* وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان \* وفيما كتب اليه  
 ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمأولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه  
 اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان او انبأني اجازة  
 والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه \* وذكر في رسالة ابي الوفاء ان في الرواية بالاجازة  
 تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان  
 اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يلفظ شيخه يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه  
 لم يلفظ له بالاخبار والتحديث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اي لم يعلم المحال في الكتاب فان كان  
 الكتاب محتملا للزيادة والقصان غير مأمون عن التغير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا  
 عن التغير غير محتمل للزيادة والقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة  
 ومحمد ويحل ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم  
 في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة  
 الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا  
 ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي قد يشتمل على اشياء لا يجزها ما ان يقف  
 عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدوا انه كتابه وختمه فلم بشرط علمهما  
 بما فيه \* وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك  
 ان يقول اجازي فلان  
 ويجوز ان يقول  
 حدثني او اخبرني  
 والاولى ان يقول  
 اجازي ويجوز اخبرني  
 لان ذلك دون المشافهة  
 واذا لم يعلم بما فيه  
 بطلت الاجازة عند ابي  
 حنيفة ومحمد رحمه  
 الله وصح في قياس  
 قول ابي يوسف رحمه  
 الله واصل ذلك في  
 كتاب القاضي الى  
 القاضي والرسائل  
 ان علم ما فيهما شرط  
 لصحة الاشهاد عندهما  
 خلافا لابي يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فالسر كتاب آخر على حدة فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط \* وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما يجوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به \* حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتتم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد \* وفي نكاح مختلفات القاضي الغني رحمه الله اجعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود \* وذكر في النجوم والغنية الاختلاف في الصك ايضا \* وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغيره لم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانقاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة \* ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر لطالب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة \* وذكر ابو عمرو والدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها \* وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالك عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا يشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التأكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه \* وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك مخدئا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته \* وذكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة



نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق \* ولها صور \* منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلته ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه والسخه وقابل به ثم رده الى او نحو هذا \* ومنها ان يجنى الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرض عليه فيأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حدثني عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديق لفظا والاخبار قراءة \* قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اقتصروا في الحلال والحرام فلم يردده سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبويطي والمروزي واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب \* ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعده عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجارله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يبق معه بموافقته لما تاولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة \* ثم ان مل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول منزلة على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأويل لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القريم والحريص يرون لذلك منزلة معتبرة \* ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فداولني واجر لي روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ يجوز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة \* فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدثت بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع براءتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسا والدني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناول الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سمعاني ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعليها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابي نصر بن الصباغ وابي العباس بن الوليد والقاضي ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله ( وانما يجوز عدمه ) اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابى بوءف على تقدير بؤت اجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا  
امن الزيادة والنقصان

حامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ من كتبه من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين متفقان فكذا هنا \* والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناها كثر احكامه عليها \* وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلا يسمع واما فهم لم يحزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز \* وفي صحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم المشق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت ايدى الاسارة لنبوية في قوله عليه السلام \* اطلبوا العلم ولو بالصين \* فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتمد على صحة الرواية بدونهم \* وحسم لباب المجاهدة اي قطع للجهد فان طالب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه وانقطع عنه \* وقبح لباب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة \* وانما ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة والمساولة بدون علم نظير سماع الصي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فلما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه \* وكأنه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وساع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتى بيانه \* فقال ذلك نظير سماع الصي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجد التبرك فانهم قوم لا يسقى جلسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا \* ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث \* فقال الاجازة انواع \* اوها ان يحيز لمعين في معين مل ان اجرت لك الكتاب العلاني او ما استملت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المساولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع \* والمانى ان يحيز لمعين في غير معين مل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعانى او جميع مروياتى والخلاف في هذا النوع اقوى واكبر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا واجاب العمل بما روى بها \* واله لت ان يحيز لغير معين بوصف العموم مل ان يقول اجرت لمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة بما كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب \* ومن جوز ذلك كاه ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين \* قال ابو عمرو ولم نرو ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة ومحمد رجهما الله ويحتمل ان يكون قول ابى يوسف مثله ايضا لان السنة اصل فى الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفى صحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع الا بتلاوه وحسم لباب المجاهدة وقبح لباب التقصير والبدعة



فروى بها ولا عن الشرزمة المتأخرة الذين سوفوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد  
 بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله \* والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول  
 مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب  
 او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة  
 بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها \* والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول  
 اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود  
 بان قال اجزت لفلان ولمن يولده او اجزت لك ولولدك ولعميقك ما تسلسلوا كان ذلك اقرب  
 الى الجواز \* وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم بناء  
 على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابيه \* والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم  
 الاخبار حمله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان  
 الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه  
 في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير  
 الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير  
 هل يعتبر في صحتها سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له  
 ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز لغيره عنه  
 ولا يصح ان يسمع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح  
 للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان  
 يسألوا عن مبلغ اسنائهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا  
 لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع  
 السبيل الى بقاء الاسناد \* والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك  
 والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبره عنده منه وعلى هذا  
 يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع سمواته مثلا ان يروى  
 ماسمه شيخه قبل الاجازة لا بعدها \* والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي  
 واجزت لك رواية ما اجيز لروايته ومنع ذلك بعض من لا يهتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع  
 توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك)  
 اي وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جالس مجلس  
 السماع \* وهو يشغل اي يغفل عنه بسبب نظري في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله  
 ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ  
 الامام المحقق جمال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه  
 فاشتبه لفظه بما في نظر وفي تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هي شرح الطحاوي يستمع صاحبه  
 عليه صحيح البخاري \* فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي

وانما ذلك نظير سماع  
 الصبي الذي ليس  
 من اهل التحمل وذلك  
 امر يترك به لا طريق  
 تقوم به الحجّة فكذلك  
 ههنا واما من جلس  
 مجلس السماع وهو  
 يشتغل عنه بنظر في  
 كتاب غير الذي يقرأ  
 او بخط بقلم او يعرض  
 عنه بالهو ولعب او  
 يغفل عنه بنوم وكسل  
 فلا ضبط له ولا امانة  
 وتخاف عليه ان يحرم  
 خطه والعياذ بالله ولا  
 يقوم الحجّة بمثله ولا  
 يتصل الاسناد بخبره  
 الا ما يقع من ضرورة  
 فانه عفو وصاحبه  
 معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما امرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال ولقيت من شايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكن كتب الحديث الا بالطهارة ولا يدب في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يكون مكثراً مهذاراً صاحب هذيان ووقوع في امراض الناس وغيبة للمسلمين ولا يمكن ان يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعبا بعينه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة الجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعي انه كذا سمعته دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتزهد فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجنب واخوف ومن كان فيه اجهل واغتر فهو فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث وشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البيهقي ان الاحاديث التي قد صححت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يروي به لا ينقرد بروايته والجملة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلاً بحديثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفاً للنبي المصطفى صلى الله عليه وسلم وقوله الا ما يقع من ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويفعل من حيث المعنى اي الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستتناة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسماً آخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان استرخى جعله من توابع السماع \* فقال واذا صح السماع اي حصل اما بقراءة الحديث او بقراءة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالملاوة \* وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وذلك اي الحفظ نوعان ايضاً

واذا صح السماع  
وجب الحفظ الى  
وقت الاداء وذلك  
نوعان ايضاً



كالسماح والتبليغ فان كل واحد قسمان \* تام اي كامل \* ومادون التام عند المقابلة به يعني قصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذي كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم الثاني الذي انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه \* اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اي من غير احتياج الى كتابة السمع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكير بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه \* وكانوا لا يكتبون اي الصحابة رضي الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اي طريقة مرضية في الكتاب اي في كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اي الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث \* قيدوا العلم بالكتاب \* اي بالكتابة وذكر ابو عمرو روجه الله ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث فذكرها عمرو ابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم فالحجة للفريق الاول ماروي ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليحجه \* اخرجه مسلم في صحيحه والحجة للفريق الثاني حديث ابي شاة يعني في التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام قح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم \* اكتبوا لابي شاة \* ولعله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة لان تكال على الكتاب \* او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولو لا تدوينه لدرس في العصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الانداس \* وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اي صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبي عليه السلام \* وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني \* وهذا اي الذي نشرع فيه

### باب الكتابة والخط

\* وهما واحد \* وهذا اي هذا القسم او هذا الباب يتصل باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة \* وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتدكر بالظر فيه ما كان مسموعا له \* وما لم يكن كذلك \* لان المقصود هو الذكرك فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكرك مفعول لانه لو اعتبر في حق عدم جوار الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بخرج بين ذلك مدفوع وبعد النسيان المظر في الكتاب طريق للتذكرك وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

### باب هذاباب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمة وما يكون اما لا يفيد تذكرا اما الذي يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خطر رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن



\* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل \* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لا بى رضى الله عنه \* هلاذ كرتنى \* واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره \* قوله تعالى \* سنقرئك فلا تنسى \* اى نملك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب \* وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسبك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى \* ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك \* وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ما سألت الا ان شاء ان يمنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله ( وانما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا ) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحيفه رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى يمثل هذا الخط الذى لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظره لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذالم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه \* ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ \* وذكر ابوالحسن في المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نجه او حذبه به وتذكر الفاظ قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ به لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في الكتاب او سمعه منه \* وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامرين تجوزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شك \* وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوز له الرواية ويحب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النى عليه السلام نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا روى ذلك الكتاب اهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله ( وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول ) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع : فيما يجد القاضى في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة \* وما يكون في الاحاديث كما بينا \* وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة \* والعزيمة اى الاصل في هذا كما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتفيد القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وانما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا فان اباحيفه كان يقول لا يحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تقدر العين دركا كان عدما فالخط اذا لم يقدر القلب ذكرا كان هدر وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول فيما يجد القاضى في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في السن والاحاديث وما يكون في الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابى حنيفة رحمه الله عن ابى يوسف انه لم يعمل به في ذلك كله وروى عن ابى يوسف انه يعمل به في ديوان القاضى وروى ابن رستم عن محمد بن يعقوب بالخط في الكل والعزيمة في هذا كله ما قاله ابو حنيفة



ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما لا انفصارت الكتابة للحفظ عن يده وبلا حفظ رخصة والعزيمة تنوع واحد والرخصة انواع  
ما يكون بخط موثق يده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف (٥٢) لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول

وذلك كله ثلاثة انواع  
في الحديث والصكوك  
وديوان القاضى اما  
ابو يوسف فقد عمل  
به في ديوان القاضى  
اذا كان تحت يده  
للا مئ من التزوير  
وعمل به في الاحاديث  
ان كان لهذا الشرط  
واما اذا لم يكن في يده  
لم يحل العمل به  
في الديوان لان  
التزوير في باب غالب  
لما يتصل بالمظالم  
وحقوق الناس واما  
في باب الحديث فان  
العمل به جائز اذا كان  
خطا معروفا لا يخاف  
عليه التبديل في غالب  
العادة ويؤمن فيه  
الخط لان التبديل  
فيه غير متعارف  
والمحفوظ بيد الامين  
مثل المحفوظ بيده  
واما في الصكوك  
فلا يحل العمل به  
لانه تحت يد الخصم  
الا ان يكون في يد  
الشاهد وكذلك قول  
محمد رحمه الله الا  
في الصكوك فانه يجوز  
العمل به وان لم يكن

الاعلم والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التمييز بينهما في صورة الخط لا يستفيد علما من غير  
تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجدي الحفظ فلا يلفو اعتبار  
تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور  
دون المعاني الا ترى انا لانقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها  
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرنا ما وامنعنا فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح  
والطلاق والعساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه \* والرخصة فيما قاله يعنى ما قاله  
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قاله ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة  
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد  
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمساواة من  
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ  
اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة ويجوز ان يكون اللام لا ماقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها  
الحفظ والتذكر عزيمة الضمير في يده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه  
\* وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع \* واما ابو  
يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا \* في ديوان القاضى \* الديوان الجريدة  
من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة \* ويروى ان عمر رضى الله عنه  
اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاء والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده  
مختوما بمخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل  
حالة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان  
الانسان ليس في وسعه التمرز عن النسيان فلو لم يحجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج  
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قفلة مختوما بمخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر  
انه حق وانه لم يصل اليه يد غيره ولا زيادة فيه والقاضى ما مور باتباع الظاهر فجازله العمل به  
وانما يحصل التذكر بعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط  
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا لتذكر الصفحة الرواية  
لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث \* لان التزوير في باب اي ديوان القاضى غالب \* لما يتصل اي  
لاتصاله وما صدرية يعنى ديوان القاضى يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلة بكسر اللام وهي  
ما تطلبه عند الظالم \* واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان  
خطا معروفا منا عن التبديل والعام في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه  
من امور الدين ولا يعود بتغييره تقع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل  
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر  
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة ما لم  
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

في يده استحيانا لتوسعة على الناس اذا احاط علمانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

الامن حيثئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي \* وكذلك قول محمد اى ومثل قول  
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصدكوك فانه يجوز العمل فيها  
بالخط وان لم يكن الصدك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغير فانه لو ثبت بثبت  
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهارة لقدرته خلق  
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لاحكامه ولا اعتبار لتوهم التغير فانه  
اثرا يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (بقي فصل) يعنى بقي فصل  
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره  
\* قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجدانية وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا  
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع  
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده  
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره  
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه \* ثم الفرق بين هذا  
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع  
الغير \* وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان من فلان  
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه  
ولو بعث اليه كتابا حله ان يروى ويقول اخبرنا فلان فها كذلك \* والاصح انه لا يزيد  
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في  
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله \* وذكر تميم الاثمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي  
مشهورة في ايدى الناس لا بأس لمن نظرها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول  
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة  
الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي  
ذكرنا بعد ان يكون اصلا . اعتمادا يؤمن فيه التصحيح والزيادة والقصان \* وذكر انما الى  
رحمه الله في المستصفي اذا رأى مكتوبا بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى  
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا \* نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا  
في كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فقبل قوله  
ولكن لا يروى عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية  
الحديث \* اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثا  
فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد \* وان كان  
مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له  
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات  
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بصحتها دون ان يسموها

بقي فصل وهو ما  
يحدث بخط ابيه او  
خط رجل معروف  
في كتاب معروف  
فيجوز ان يقول و  
وجدت بخط ابي او بخط  
فلان لا يزيد عليه فاما  
الخط المجهول فعلى  
وجهين اما ان يكون  
مفردا وذلك باطل



كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم  
سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف  
فان شك في شيء فليترك الرواية فاذا كان في مسامع من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه  
سمعه من الزهري ام لا لم يجوز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري  
شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فلهذا سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو  
لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم  
يسمعه ولكنه التبس عليه حينئذ فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويذكر  
ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن  
\* وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على  
غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق  
لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم  
الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة  
قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموماً الى جماعة) يحتمل  
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل  
الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان  
او على الشيخ فلان فلان بن فلان و فلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع  
فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة  
التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه  
اذا نسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً \* ويجوز  
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوباً بخط لا يعرف  
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط \* ويؤيد هذا الوجه ما ذكر  
الشيخ في بعض مصنفاته فيما ظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له  
ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة  
لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد  
تمكنت فيه شبهة فلا يحل \* قال سمس الائمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة والقضاء  
فلا لان ذلك من ظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط  
العلم منصوص عليه قال تعالى \* الا من شهد بالحق وهم يعلمون \* وقال عليه السلام \* اذا  
رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع \* والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً  
الى جماعة لا يتوهم  
التزوير في مثله والنسبة  
تامة يقع بها التعريف  
فيكون كال معروف والله  
اعلم واما طرف التبليغ  
فقسمان ايضاً عزيمة  
ورخصة اما العزيمة  
فالتمسك باللفظ المسموع  
واما الرخصة فالتنقل  
الى اللفظ يختاره الناقل  
وهذا

### باب شرط نقل المتون

قال بعض اهل الحديث  
لا رخصة في هذا  
الباب واظه اختيار  
ثعلب من ائمة اللغة  
قالوا لان النبي صلى  
الله عليه وسلم

### باب شرط نقل المتون

\* المتون جمع متن وهو مادون اليريس من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث  
\* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

ما يقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكياً ومطابقاً للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية إذا كان لفظ الراوي محاكياً للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وإن كان ذلك لفظ الراوي حقيقة \* وإن لم يكن لفظه محاكياً للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقاً لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام \* ثم لا خلاف أن نقل الحديث بلفظه أولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وأئمة الحديث إلى القول بجوازه بشرط أن يكون الناقل عارفاً بدلالات اللفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط آخر سنينها وقال بعض أهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين وهو اختيار أبي بكر الرازي من أصحابنا \* وتمسكوا في ذلك بالنص وهو قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوهاها وأداها كما سمعها \* حدث على الأداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع \* ومعنى قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ \* حسن وجهه من حد دخل يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه \* ويروى نضر بالتشديد أي نعمه \* وبالمعقول وهو أن النقل بالمعنى ربما يؤدي إلى اختلال معنى الحديث فإن الناس متفاوتون في إدراك معنى اللفظ الواحد كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* قرب حامل فقه إلى فريقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه \* ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يثبت في آية أو خبر لفوائده لم يثبت لها أهل الأدب السالفة من العلماء المحققين فعلمنا أنه لا يجب أن يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وإن كان فقيها ذكياً مع أنه عليه السلام قد اوتى جوامع الحكم وكان أفصح العرب لساناً وأحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع أن الراوي يظن أنه لا تفاوت ولأنه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي أيضاً بطريق الأولى لأن التغير في لفظ غير الشارع أبسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة السالفة والرابعة وذلك يفضي إلى سقوط الكلام الأول لأن الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز من تفاوت وإن قل فاذا توالى هذه التفاوتات كان التفاوت الآخر تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بين الكلام الأول وبين الآخر مناسبة \* ونقل عن أبي العباس أحمد بن يحيى أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول إن عامة اللفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققتما وجدت كل لفظه منها مخصوصة بشيء لا يشار إليها صاحبها فيه فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيع عن المراد والذهاب عنه \* ومعنى تخصيص الشيخ إياه بالذكر في قوله وإظنه أي الظن هذا القول اختياراً لعلمه أنه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل \* والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغير \* وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة أي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم \* بما روى يعقوب بن سليمان الأبي عن أبيه عن جده قال أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا أبا ثناء يا رسول الله أماناً سمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك

قال نضر الله امرأ  
سمع مني مقالة فوهاها  
وأداها كما سمعها ولأنه  
صلى الله عليه وسلم  
مخصوص بجوامع  
الكلم سابق في  
الفصاحة والبيان فلا  
يؤمن في النقل  
التبديل والتحريف



قال صلى الله عليه وسلم \* اذا لم تحلوا احراما ولا نحره واحلالا واصبتم المعنى فلا بأس \* كذا  
 رأيت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب  
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية \* وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر  
 والنواهي بالفاظهم \* مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا  
 كنا سفرا ان لا نزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث \* وما روى ابو مخذولة رضى الله عنه انه  
 عليه السلام امره بالترجيع \* وما روى عامر بن سعيد عن ابيد قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ  
 وسماء فويسقوا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابة ورخص  
 في العرايا \* وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع اثمار حتى تزهى \* وما روى  
 ابو هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن  
 حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ماله عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة  
 لا تحصى فحكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام  
 افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا \* وكانوا يتقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد  
 في واقعة معينة باللفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد  
 الفراغ فقال اللهم ارحني ومحمد و لا ترجم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له \* قد تحجرت  
 واسعا \* وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا \* ومثل ما روى في الحديث الذي رواه  
 مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى قرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه وام ينكر  
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجاما منهم على الجواز \* وما روى عن ابن مسعود  
 و انس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم او نحو امنه او قريبا منه وام ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجاما  
 على الجواز ايضا \* وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها  
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وما ذكروها  
 الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك اللفاظ \* وبان  
 الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية  
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا تفاوتت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما  
 بينها وبين العجمية \* فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه  
 لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة وام قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة \*  
 قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيها الى البلاد بلغتهم  
 ويعملونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق \* واقول ان يقول جواز التفسير  
 بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا العجمي لا يفهم اللفظ العربي  
 الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وام يجوز

وقال عامة العلماء لا بأس  
 بذلك في الجملة رخصة  
 لاتفاق الصحابة على  
 قولهم امرنا رسول  
 الله عليه السلام بكذا  
 ونها ناعن كذا  
 ومعلوم من ابن  
 مسعود وغيره قال  
 رسول الله عليه السلام  
 كذا ونحو امنه قريبا  
 منه وفي تفصيل  
 الرخصة جواب عما  
 قال وهذا لان النظم  
 من السنة غير معجز  
 وانما النظم لمعناه  
 بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة (٥٧) يحتمل المجاز ويشكل او مشترك لا يعمل به الا بتأويل

ويحتمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوليت جوامع الكلم فهي خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصيرة بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه العلط على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان المظن يحجز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

نقله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار العقل بالتفسير لا يصح \* وبما نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالتشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادائها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى \* وهو معنى قول الشيخ وهذا لان الظن من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لا يكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في العقل بالمعنى \* ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن \* كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما جاز العقل بالمعنى عند جاهر الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة وكان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها \* جوامع الكلم هي الالفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يروى انه قال \* فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي انما ثم جعلت لي الارض مسجورا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي اليبون \* وانما ثبت ذلك اى الترخيص ببركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لا بى رضى الله عنه \* يا بى ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأ على حرف فردت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف \* وتتمام الحديث في المصابيح \* غير ان ذلك اى الترخيص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مسروعة ممل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او لا مسروعا ولم يبق له او اوية بل ساوى الاحرف الباقية في اقرائية واحراز الواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة \* وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق المكرم على الكفر من اجراء كلمة الكفر \* واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والنقح \* من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكرات ما يقطع احتمال

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد وعله يزيد عموما فيحمل بمعانيه فقها وشريعة



الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم \* مثله قوله عليه السلام \* من بدل دينه فاقلوه \* فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكروالانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لانتى، الصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلولا يمكن الناقل معرفة بالفقه بما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلاً كل من ارتد فاقلوه ذكر اكان اوانثى وحيث يفسد المعنى \* وقوله عليه السلام \* لا وضؤ لمن ايسم \* فان وجبه وحقيقته نفي الجواز ومحمته نفي القضيالة والمحمتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلولا يمكن الناقل بالمعنى تقبها بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلاً لا يجوز وضؤ من ايسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى \* ولعله اى الناقل يريد عموماً بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى \* واما القسم الثالث وهو المشكل والمشتك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام \* الطلاق بالرجال \* فان معناه ايجاد الطلاق واستتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومنه قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا \* فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم \* فلا يؤمن فيه اى فى نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معانى جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعانى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان فى وسعه \* وذلك مثل قوله عليه السلام \* الخراج بالضمان \* اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا فى لسان العرب \* وفى الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دمه ونسله \* قوله عليه السلام \* العرم بازاء العرم \* العجماء جبار \* لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام \* البينة على المدعى واليمين على من انكر \* ومن مشايخنا من ايفصل بين الجوامع وغيرها يعنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشروط الذى ذكرنا فى الظاهر وهو ان يكون جامعاً لعلم الامة وفقه السريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن فى نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما يباين فى الظاهر \* لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه غوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر فى الكتاب \* قال شمس الائمة رحمه الله ولاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبى عليه السلام كان مخصوصاً بهذا الطم على ما روى انه قال \* اوتيت جوامع الكلم \* اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ولكن كل مكلف بما فى وسعه وفى وسع نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً الى غيره مما سمعه منه يقيىن وادخله الى عبارته انا من القصور فى المعنى المطلوب به ونتيقن بانقصور فى العظم الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه القل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ايسر بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه القل لما مران الجمل مثلاً يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسدهايناً باب در كه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما فى وسعه وذلك مثل قول النبى عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ويعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿ ٥٩ ﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول

عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه فلم يقيم به الجهة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

﴿ باب ما يلحقه النكير من قبل الراوى ﴾

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا وانثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه

كما سمعها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانهم يجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما يجوزناه فيما لا يحتمل الاوجهها واحدا بشرط ان يكون الناقل طالما باوضاع الكلام او فيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جاعلا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال \* واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان النادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا الى حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

\* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي لا صوري قوله ( وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه ) اي عارض كونه جهة موجبة للميل ما يوجب كونه غير جهة ويمنع عن ايجاب العمل ويوجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿ باب ما يلحقه النكير من قبل رواية ﴾

\* النكير اسم للانكار اي يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح النكير والانكار تغيير المسكرة كان المروى عنه بالطعن والتكذيب بغير المسكر الذي ارتكبه الراوى على زعمه قوله ( اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه ) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين \* اما ان انكره المروى عنه انكارا جاحدا مكنه بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك في الوجه الاول يسقط العمل به بخلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقرح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدائهما لاتبين بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كينيتين متكافئتين متعارضتين لم تتفلا ولم تسقط عدائهما وقائده



والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمنع من العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقد لا يسقط العمل به وقال بعضهم لا يسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلاف ٦٠ ففهما في شاهدين شهداء على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال  
ابو يوسف رحمه الله  
لا تقبل وقال محمد  
تقبل اما من قبله فقد  
احتج بما روى في  
حديث ذي اليمين  
ان النبي عليه السلام  
لم يقبل خبره حيث  
قال اقصر الصلوة  
ام نسيتهما فقال كل  
ذلك لم يكن فقد قال  
بعض ذلك قد كان  
وقال لابي بكر وعمر  
احق ما يقول ذو  
اليمين فقالا نعم فقبل  
شهادتهما على نفسه  
بما لم يذكر ولان  
النسيان محتمل  
من المروى عنه بخلاف  
الشهادة لانها لا تصح  
الا بتحميل الاصول  
فلذلك بطلت بانكارهم  
والجدة لقول الثاني  
ماروى عن عمار بن  
ياسر انه قال لعمر  
امامك كرهيت كما  
في ابل فاجنببت  
فتمسكت في التراب  
فذكرت ذلك  
لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول \* وذكر في  
القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول  
يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه  
سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية  
الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن  
الكرخي وجاعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه  
الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة  
من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالوايم نكر \* وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان  
لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرني  
ان هدتا قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له  
التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى ممولا به الا في حقها حتى يحل له نكاح  
الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوجة آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له  
باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا  
لاتصال الخبر بها واسناده اليها وهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك  
في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله \* واحتج من قبله بما روى ابو هريرة  
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة  
معروضة في المسجد فأنكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاياه ان تكلماه وفي القوم  
رجل في يديه ما لم يقل له ذو اليمين قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسيت فقال \* كل ذلك ام  
يكن \* فقال قد كان بعض ذلك فاقل على الناس فقال \* احق ما يقول ذو اليمين \* فقالا نعم فقام واتم  
صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليمين ثم لم يرتد حديثه  
حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلم يبق حجة بعد الرد  
لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واظهر الشيخ \* قال الواقدي اسم ذي  
اليمين عمرو بن عبدود وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله \* وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم بدر  
\* وقال القتي ذوالشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليمين واسم ذواليمين غير بن عبد عمر  
\* وقال القتي سمي بذلك لانه كان يعمل يديه جميعا \* وقيل لقبه الخزباق \* وبان حال كل  
واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة  
اذ النسيان قد يروى شيئا غيره ثم ينسى بعد مدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان  
مصدق في حق نفسه ولا يبطل ما ترجم من جهة الصدق في خبر الراوى بعد ان نسيان الآخر  
كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوى الرواية \* وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا  
انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا  
يحل له الشهادة فاما الرواية فبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا نقدين ان خبر ( ولم )  
انواحد يرد بتدبير العادة فتكذيب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذي اليمين ليس بحجة لان النبي عليه  
السلام ذكره ممن يدكره وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم \* واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر ان في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتعكت في الثراب اي تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهودا لحادثة ولم يتذكر هو وما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك \* وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة \* وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبإكثار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فيثبت به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا ثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهاداة \* وبانه اذا لم يتذكر بالتذكر كبر كان غفلا ورواية المغفل لا تقبل \* وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب الراوى عنه \* واما حديث ذي اليمين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانباء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء \* او تذكر غفلة عن حاله لشغل قلبه اعترض فيعرف عن غيره \* وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رآه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رآه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقيل ان نسيان الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكر كبر والامور تنبني على الظواهر لا على النوادر كذا في التقويم قوله (والحاكي يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعني كإنهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما \* يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا \* لكن هذا اما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل  
النسيان بان سمع غيره  
فنسيه وهما في  
الاحتمال على



في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيثئذ  
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة \* وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى  
 الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار  
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على  
 الظن اني روته او الاغلب اني ماروته او الامر ان علي السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان  
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن  
 اني سمعته منك فان جزم الاصل بأبي ماروته تلك تعين الرد وان قال اظن اني ماروته تلك تعارض  
 والاصل العدم \* وان ذهب الى سائر الاقسام فلا شبه قبوله \* والضابط انه اذا كان قول  
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الآخر فالمعتبر هو الراجح قوله  
 (ومثال ذلك) اي مثال الحديث الذي انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن  
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان  
 عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم  
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني \* فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار  
 سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك  
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه  
 ما يدل على وجوب العمل به \* غاية انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان  
 حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث  
 عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة  
 عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* اما امرأة نكحت  
 نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل \* الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم  
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي علية عن ابن جريح \* فلما رده المروى عنه  
 وهو الزهري لم يقيم به الحجّة عند ابي حنيفة وابي يوسف \* ويجوز ان يكون قول محمد  
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كادل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي  
 بقضية وهو الظاهر \* ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي  
 لاحاديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام \* لا تسكن المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي  
 التي تسكن نفسها \* وقوله عليه السلام كل ذكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خائب وولي  
 وشاهد اعدل \* وقوله عليه السلام \* لا نكاح الا بولي \* ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما  
 غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال \* الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذا نكحها فمأثمها \*  
 \* وما روى عن علي رضي الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فحاصموها  
 الى على فاجاز النكاح \* وقوله عليه السلام ليس للولي مع الثيب امر \* وغيرها من الاحاديث

السواء ومثال ذلك  
 حديث ربيعة عن  
 سهيل بن ابي صالح  
 في الشاهدين واليمين  
 ان سهيلا سئل عن  
 رواية ربيعة عنه فلم  
 يعرفه وكان يقول  
 حدثني ربيعة عني  
 ومثل حديث عايشة  
 رضي الله عنها عن  
 النبي عليه السلام اما  
 امرأة نكحت نفسها  
 بغير اذن وليها فنكاحها  
 باطل رواه سليمان بن  
 موسى عن الزهري  
 وسأل ابن جريح عن  
 الزهري عن هذا  
 الحديث فلم يعرفه فلم  
 يقيم به الحجّة عند ابي  
 حنيفة وابي يوسف  
 رحمه الله ومثال  
 ذلك ان ابا يوسف انكر  
 مسائل على محمد  
 حكاه عنه في الجامع  
 الصغير فلم يقبل شهادته  
 على نفسه حين لم يذكر  
 وصح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط \* ورأيت في نسخة نقلها عن خط الشيخ  
الامام سيف الحق والدين الباهر زى رحمه الله ان مدار حديث \* ايما امرأة تكلمت نفسها بغير  
اذن وليها \* دلى سليمان ابن موسى الدهمشي صاحب الماكير ضعفه محمد بن اسماعيل \* ثم  
السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال \* سأله الرقيق واذا كان بمعنى  
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى \* ويسألونك عن الجبال  
\* واسألهم عن القرية \* فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير  
في قوله وسأله ابن جريج كالموقع في بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريج  
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروي عنه في غير الاحاديث  
ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فاصنف محمد كتاب  
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابو يوسف رحمه الله فلما عرض على ابي  
يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك  
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لمسام يذكرة  
ولم يثبت على اخباره عنه \* وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره  
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو الظاهر من  
مذهبه \* واختلف في هدد تلك المسائل فقل هي ثلث وقل اربع وقل ست والاختلاف  
محمول على الاختلاف العرض وجهيهما مذکور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله  
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه  
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه \* او بعد البلوغ قبل الرواية \*  
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافاً يبين اي لا يثبت ان يكون مراد من  
الخبر بوجهه ولا يكون \* فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث  
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل  
عليه احساناً للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا  
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين باحتما فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل  
قوله تعالى \* ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح \* الآية وان كان العمل او الفتوى  
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يبين \* فان ذلك اي الخلاف  
\* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقابان خالف لاوقوف على انه منسوخ او ليس  
بنايت وهو الظاهر من حاله \* فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس  
بنايت ساقط العمل والاعتبار \* وان كان خلافه باطلاً بان خالف لقلة المبالة والتهاون بالحديث  
او لعفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهرا لم يكن عدلاً وكان فاسقاً او ظهرا انه كان  
مغفلاً وكلاهما مانع من قبول الرواية \* فان قيل انه انما صار فاسقاً بالخلاف مقتصر على  
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كالموات او جن بعد الرواية \* قلنا قد بلغ الحديث اليها

واما اذا عمل بخلافه  
فان كان قبل روايته  
وقبل ان يبلغه لم يكن  
جرحاً لان الظاهر انه  
تركه بالحديث احساناً  
للظن به واما اذا عمل  
بخلافه بعده بما هو  
خلاف يبين فان ذلك  
جرح فيه لان ذلك  
ان كان حقاً فقد بطل  
الاحتجاج به وان كان  
خلافه باطلاً فقد سقط  
به روايته الا ان يعمل  
بعض ما يثبت بالحديث  
على ما بين ان شاء الله  
تعالى واذالم يعرف  
تاريخه لم يسقط  
الاحتجاج به لانه حجة  
في الاصل فلا يسقط  
بالشبهة وذلك مثل  
حديث عائشة



بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحتز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه \* وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوية والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عرهما \* وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل يقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان به الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل \* ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله ( وذلك مثل حديث عائشة ) اى الحديث الذي عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذي ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال املى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضى الله عنها او ترعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيتيه ففرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذي لا يكون الا عن صحة السكاح وثبوته استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الانار \* وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان انعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت ، او يقال لما انكحت فقد انعقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك السكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله ( ومنه حديث ابن عمر في رفع اليدين ) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد نبوت نسيخه فلا يقوم به الحجة \* فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام \* قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان  
النبي عليه السلام قال  
ايما امرأة نكحت بغير  
اذن وليها فهو باطل ثم  
انها زوجت بنت عبد  
الرحمن وهو غائب  
وكان ذلك بعد الرواية  
فلم يبق حجة ومثل  
حديث ابن عمر في  
رفع اليدين في الركوع  
سقط برواية مجاهد  
انه قال صحبت ابن عمر  
سنتين فلم اراه يرفع  
يديه الا في تكبيرة  
الافتتاح

الروايات \* اليه اشير في شرح الآثار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اي محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اي بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التأمل والظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه \* وذلك اي الحديث الذي عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا \* ليس في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقتوال فان البايع اذا قال بعث والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله \* ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين \* احدهما ان الرجل اذا قال بعث عبدي بكذا فلا يحط ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله \* والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انقضاء البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فعمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضي الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقبله قام بمضى ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال وتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل \* ومن ذلك اي من هذا القبيل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* من بدل دينه فاقتلوه اي دين الحق فكلمة من مامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما لا تقتل المرتدة \* فلم يعمل الشافعي رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره \* وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعي رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس وانبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضي الله عنهم بالرجال لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضي الله عنهما بهذا الحديث بالرجال \* والامتناع عن العمل به اي بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام \* والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعمالا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان

واما عمل الراوى ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل تأويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وجهه على افتراق الا بدران والحديث محتمل افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط تأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة فقال الشافعي رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب



باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه \* وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث \* ٦٦ \* وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين

ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فنال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام فقد حلف عمران لا يفي احدا ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناء على

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا \* ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضى الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القبيلين \* ورأيت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده \* وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى \* ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر \* وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حل ما رواه ابن عمر رضى الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضى الله عنهما \* وقيل ان لم يكن المذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا \* وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ الاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويل كما اوضحه بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

#### باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه \*

قوله (اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا \* والقسم الثاني وهو ما يلحقه الكبير من ائمة الحديث \* اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضى الله عنهم فنل ما روى عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم \* البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام \* اي حدنا غير المحصن بغير المحصن \* وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضى الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ميت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاجاع \* وكما نفي عمر رضى الله عنه نضربن الجاج منها حين سمع قائلة تقول \* هل من سبيل الى خير فاشربها \* او من سبيل الى نضربن جاج \* والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنبك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة منك \* وقال على رضى الله عنه كفى بالفي فتنة ولو كان النفي حدا لاسماء فتنة \* وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بخلافه بعض الائمة من

الشهرة وعمر وعلى رضى الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لاننا تلقينا الدين منهم (الصحابة) فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الاتساع

الحجابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله ( وكذلك لما امتنع عمر ) اذا قمع الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضهم بين الغائبين وله ان يدهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج ولا يقسمها \* وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الحجابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها \* ولعلنا نرجوهم الله ان عمر رضى الله عنه لما قمع السواد قهرا وعنوة من عليهم رقابهم واراضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الحجابة حين اقتحمها هننا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في انما اثم اذا و كان حتما لما امتنع عنه \* وانما فعل ذلك بعد مشاور الحجابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما انى لو تواتر انه من كتاب الله تعالى استغفرت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل \* ما افاء الله على رسوله من اهل القرى \* الى قوله عز ذكره \* والذين جاؤا من بعدهم \* ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا النقي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتى بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقله بصرهم بفقهاء الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المبر فقال اللهم اكفنى بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا \* التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع \* ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع وام يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال \* سنت لكم الركب فخذوا بالركب \* وقال عمر رضى الله عنه يا معتسر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب \* وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه \* وكذا في حديث ابن مسعود رضى الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الساعدي رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما \* لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم ك رخصة الافطار في السفر لا تعيننا عليهم بالاخذ بالركب \* الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا ك رخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر  
من القسمة في سواد  
العراق علم ان القسمة  
من رسول الله عليه  
السلام لم يكن حتما  
وقال محمد بن سيرين  
في متعة النساء هم  
شهودا واهوا هم نهوا  
عنها وما عن رأيهم  
رغبة ولا في نصيحتهم  
تهمة فان قيل ابن  
مسعود لم يعمل باخذ  
الركب بل عمل  
بالطبيق ولم يوجب  
جرحا قلنا لانه لم  
ينكر الوضع لكنه  
رأى رخصة ورأى  
التطبيق عزيمة  
والعزيمة اولى الا ان  
ذلك رخصة اسقاط  
عندنا



التطبيق مشروعا أصلا \* وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم \* والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنا له يطبق قماء فقال رأيت عبد الله يفعل ما فقال ربح الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه \* ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير كما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وهما ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوى \* ماروى عن ابى موسى الاشعري رضى الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضى الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذا قبل اعمى فوقع في بئر اوزبه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال \* من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة \* ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به \* على اننا لانسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى ابي الية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من النقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت \* ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه قالوا يجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجمل اى \* بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرا او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بمعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين \* وذهب القاضي ابو بكر الباقلانى وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا تغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون مارقا بمواقف الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة \* الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق \* ولعمامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التى شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باباحته ولعب بالشرط نج كذلك فجرحه بناء عليه \* وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

ومثال القسم الآخر ماروى عن ابى موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجمل لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيهما من المرمى الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسر بما لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسؤه فانه يجوز عن امسالك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل  
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب \* بخلاف التعديل  
لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها \* وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو  
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده \* وكذا قولهم الظاهر  
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك \* قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا  
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه  
ومن عرفت عدالتهم في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب  
\* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري  
قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كهمزة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي  
اويس وحاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم \* واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة  
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح  
لا يثبت الا اذا فسرسبه \* فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها  
ائمة الحديث فيه وقيل تعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان  
ضعيف وفلان ليس بشي او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط  
بيان السبب يفضي الى تعطيل ذلك \* فالجواب ان ذلك وان لم نعمده في اثبات الجرح  
والحكم به فقد اعتمدناه في ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان  
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم  
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصريحين وغيرهما ممن  
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اي الطعن المفسر بما لا يصلح  
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اي اخفاء  
لياخذ كنب استاذه جاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان  
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الالباء دقة نظره في دقائق الورع  
والتقوى \* ودلو درجته في العلم والفتوى \* وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا  
حتى صنفوا في طعنه كتب ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الا شرقا وعلوا \* ورفع بين الانام  
وسموا \* فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر \* وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر \* وقد  
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف \* وجانب التعصب والاعتساف \* ان كل ما قالوه افتراء \*  
ومثله عنه براء \* ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا  
وغصبا بغير رضاء مالكمها واخذها برضاء \* فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه  
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله \* وان اخذها باذن المالك تملكا  
او مارية \* فاما ان روى منها شيئا ولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى  
فاما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما جازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يحزله

وذلك مثل من طعن  
في ابي حنيفة رحمه  
الله انه دس ابنه ليا  
خذ كنب استاذه جاد  
وهذا دلالة اتقانه  
لانه كان لا يستجيز  
الرواية الا عن حفظ  
واتقان ولا يأت من  
الحافظ الزلل وان  
جد حفظه وحسن  
ضبطه فالرجوع الى  
كتب الاستاذ آية  
اتقانه لا جرح فيه



بروايته \* فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح \* والثاني كذلك  
لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلك صحيح على ما مر بيانه \* الاتقان الاحكام  
\* وان جد حفظة اي عظم \* او معنا جده في حفظه اي اجتهده في حذف حرف في واسند  
الفعل الى الحفظ مجازا قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا طعنهم  
بالتدليس \* التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري \* وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع  
او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة \* وقيل هو ترك اسم من يروي  
عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه \* وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما  
تدليس الاسناد وهو ان يروي عن لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه منه او عن ماضيه ولم يلقه  
موهما انه قد لقيد وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك  
حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان \* والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن  
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف \* ثم قال  
فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب \* وعن  
شعبة انه قال لان اذني احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في  
الزجر عنه \* والقسم الثاني امره اخف وفيه تضييع للمروي عنه وتويعير لطريق معرفته على  
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد  
يحملة على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع  
منه جاعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر  
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة \* قال واختلاف في قبول رواية من عرف بالنوع  
الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل  
روايته بين السماع او لم يبين \* والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه  
السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا  
واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب  
كثير جدا كقتادة والاعمش وسفيان وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب  
من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام \* وذكر  
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف يسقط  
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لا حقيقة له وذلك يورث في صدقه  
\* وان اخبر باسمه اذا استكشف وازاد الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه  
ولا يوجب قدح فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص  
على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قاذح \* قال علي ابن خشرم  
كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقل له حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم  
بالتدليس وذلك ان  
تقول حدثني فلان  
عن فلان من غير ان  
يصل الحديث بقوله  
حدثنا واخبرنا وسموه  
عنينة لان هذا يوهم  
شبهة الارسال  
وحقيقته ليس بجرح  
على ما مر شبهته اولى

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى \*  
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى  
 عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه مترك ذكره الا لانه عدل ثقة  
 عنده لما ذكرنا فى المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون  
 احاديث ويتركون اسامى روايتهم كما ذكرنا فى المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر  
 لما استجازوا ذلك \* وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تليسيا لانه  
 ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل  
 لانه خيانة وغش فيقدح فى الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ  
 فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر \* فاما العننة التى ذكرها  
 الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند ما تمهم هى ليست بتدليس فان اباعرو  
 قد ذكر فى كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس  
 من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال  
 والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم  
 فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الدوانى المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك \* قال وهذا  
 بشرط ان يكون الذين اضيفت العننة اليهم قد ثبتت ملاقاتهم ببعضهم بعضا مع برائتهم عن  
 وصمة التدليس فحينئذ يحتمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك \* وذكر  
 الحكم ابو عبد الله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجماع  
 اهل النقل اذ لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى ومما لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس  
 على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروى عنه \* ولم يسمه اى لم يذكر  
 اسمه الذى عرف به \* ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرنى فلان بن فلان الفلانى \*  
 وهو اى قوله ابو سعيد يمتثل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله \* وغير الثقة مثل  
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفى يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي  
 يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدرى \* ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما  
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى  
 عنه سفيان الثورى ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى  
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهيدي ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية \*  
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر  
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف  
 رحمه الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما \* واختلف فى ان التعديل على الابهام من غير  
 تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لا تهمه او من لا تني به هل يكتفى به ام لا  
 فعند ابى بكر الصيرفى وبعض اصحاب الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم  
 بالتدليس على من كنى  
 عن الراوى وام يسمه  
 ولم ينسبه مثل قول  
 سفيان الثورى  
 حدثني ابو سعيد  
 وهو يمتثل الثقة  
 وغير الثقة ومثل  
 قول محمد بن الحسن  
 رحمه الله حدثني  
 الثقة من اصحابنا من  
 غير



غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك مالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي \* وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالموسم وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب \* لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه منما تحتمل ان تكون لاجل صيائه عن الطعن الباطل فيه ولجل صيانة الطاعن وهو الدامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى \* ولش سلبا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه \* فهما \* فليس كل من اتهم من وجهه ما يسقط به كل حدينه اى ليس كل اتهم ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه \* فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم ينعاه عن ارتكابه لا ينعاه عن الكذب في الرواية ايضا \* والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد بدرجة جميع شهاداته بالفسق لموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لانه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع \* مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي \* وبانه روى حديثا عن الجراح فسأله عن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قبله هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله \* وذكر في الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف \* قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذا راوا أصحابه قالوا امير المؤمنين فيها والى عدوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا \* يصلون الصلوة على السحاب \* مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة \* وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابى عمرو وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التى بعد الاختلاط وقبلت الروايات التى قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عما فينبغى ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجهه ما يسقط به كل حدينه مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثورى مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فاني يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه باطل فيحقق صيائه

في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الشبوت  
وبالشبهة ترد الالفة وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت \* او معناه ليس كل من اتهم بوجه  
ساقط الحديث مثل الكلبى وعبد الله بن ابيبة والحسن بن عماره وسفيان الثوري وغيرهم  
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم  
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن  
كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد  
فيه ادنى شئ مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل  
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عن هودونه في السن) كرواية  
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك \* او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا  
كان مثله فيه \* وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى  
عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مديحا \* والثاني ان يروى احدهما عن  
الآخر ولا يروى الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان \* او هو  
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر  
البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي \* واعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب  
فيها والتزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل  
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قتلهم قلة جهات الخلل وفي  
كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها  
فالشيخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن \* فقال وذلك اى  
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان  
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هودونه واذا كان كذلك  
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل \* وانما  
يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى  
عن المروى عنه فلم يفسر كايناه قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا بعد ذنبا  
على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروية \* لانه اى محمدا \* فليل له اى لعبد الله \* فيه اى في ابائه عن  
الاستماع يعنى قيل له لم لا تنجيئه الى استماع الاحاديث \* لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد  
واعبر هذا بموسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لا كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا  
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع  
انه قد واعد له الصبر \* وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة حتى استحسب للمفتى الاخذ  
بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهرا بدون  
المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بابطهارتها فيها ولا يليق ذلك باهل  
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم \* وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقد يروى عن هودونه في السن  
او قرينه او هو  
من اصحابه وذلك  
صحيح عند اهل الفقه  
وعلماء الشريعة وان  
طال سنده فيمكن  
عنه صيانة عن الطعن  
بالباطل وانما يصير  
هذا جرحا اذا  
استفسر فسلم يفسر  
ومن ذلك ما لا بعد  
ذنبا في الشريعة  
مثل ما طعن الجاهل  
في محمد بن الحسن  
رحمه الله لانه سأل  
عبد الله بن المبارك  
ان يقرأ عليه احاديث  
سمعا فابى فليل له  
فيه فقال لا تعجبني  
اخلاقه لان هذا ان  
صح فليس به بأس  
لان اخلاق الفقهاء  
تخالف اخلاق  
الزهاد لان هؤلاء  
اهل عزلة واولئك  
اهل قدوة وقد يحسن  
في منزل القدوة ما  
يقبح في منزل العزلة  
وينعكس ذلك مرة



وقد قال فيه عبدالله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمى الله به ٧٤ دينهم وديناهم فليله ومن ذلك اليوم

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيول والاقدام ومثل طعن بعضهم بالزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيتجبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث نعلبة ابن صغير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يقيح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشرعية صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المنصور الخلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحانه ما اعظم شأني وما يحكى عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر + وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اي مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو جنها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت بركض على بردون فتركت حديثه + مع ان ذلك اي الركن من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيول الذي هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لا سبق الا في نصل او خف او حافر فاني يجعل ذلك طعنا + ومن ذلك طعنهم بالصغر + شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا + وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة + فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذ ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل + وذلك اي الحديث الذي طعن فيه بصغره راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا من كل حرو عبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى الى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرههم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقدرى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء + والصحيح في نسبة عبدالله العذري دون العدوي فان ابا علي الغساني قال العدوي في نسبه كما قال احمد بن صالح المصري تصحيف انما هو من بني عذرة + وذكر في المغرب العذرة وجع في الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذري ومن روى العدوي فكأنه نسبته الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لافي نهيم والصحيح هو الاول + ولذلك قدمناه اي ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبدالله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنهما لانهما اي الحريين استويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضاف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن المحدثين في اهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلى وجاعة وهذا الحاكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع \* وحديث ابي سعيد من القسم الاول \* وهذا اى حديث عبد الله اثبت متناى ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته \* ادوا صدقة الفطر \* الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع \* وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاما من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او نثى صغيرا وكبير قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الطعن الذى لا يتقبل الطعن بعدم احترام الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعى رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والمشهور والغريب والمستكر في التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه اقتضح عند اهله \* وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم الاحتياط لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها \* واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد فيغير متوجه لان ما ذكره امر كافي وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعى وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله \* اذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله ( وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار ) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه \* ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همهته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا \* وجعله شمس الاثمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف \* والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى في السماع من غير واحد ، وقد ذكرنا بعضه اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها



ومن طلبها في مظانها  
وقف عليها ان شاء الله  
تعالى وهذه الحجج التي  
ذكرنا وجوهها من  
الكتاب والسنة لا  
تعارض في انفسها  
وضعا ولا تناقض لان  
ذلك من امارات  
الفجر الحدث تعالى  
الله عن ذلك وانما يقع  
التعارض بينهما لجهلنا  
بالناسخ من المنسوخ  
فلا بد من بيان هذه  
الجملة والله اعلم وهذا  
(باب المعارضة)  
وادانبت ان التعارض  
ليس باصل كان الاصل  
في الباب طلب ما يدفع  
التعارض واذا جاء  
الحجز وجب اثبات  
حكم التعارض وهذا  
الفصل اربعة اقسام  
في الاصل وهو معرفة  
التعارض لغة وشرطه  
وركنه وحكمه  
شريعة اما معنى  
المعارضة لغة فالممازعة  
على سبيل المقابلة يقال  
عرض الى كذا اي  
استقبلني بصدو ومنع  
سميت الموانع عوارض

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي  
بتخلاف الحديث الذي رواه بعد بلوغه اياه ونحوها \* ومن طلبها اي وجوه الطعن على  
الصحة \* في مظانها اي مواضعها وهي كتب الجرح والتعديل التي صنفها ائمة الحديث \*  
ومظنة الشيء موضعه ومالقه الذي يظن كونه فيه قوله (لا تعارض في انفسها وضعا  
ولا تناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف  
الدلول عند سواء كان مانع او لا مانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف الدلول  
بلا مانع \* والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه  
فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل \*  
هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف الدلول  
عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا  
تعارض النصوص يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع  
الشيخ بينهما كذا قيل \* والطاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض في الكلام في عامة  
الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقا  
والآخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى \* لان ذلك اي التعارض والتناقض  
من علامات الحجز لان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير  
متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافا كان ذلك لعجزه عن  
اقامة دليل سالم عن المعارضة \* والله تعالى تعالى عن ان يوصف به \* وانما يقع التعارض بين  
هذه الحجج والتناقض اي التناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان  
احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز  
بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليه من غير ان يتمكن التعارض في الحكم  
حقيقة \* فلا بد من بيان هذه الجملة اي التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير  
ذلك وهذا اي الذي نترع فيه

### (باب المعارضة)

اي باب بيانها قوله (وهذا الفصل) اي فصل بيان المعارضة اربعة اقسام في الاصل اي  
باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت في الحجج الشرعية او في غيرها \* وهذا  
ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار وغيرها  
ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه  
كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال  
لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه  
اشتراط مورد التقسيم قوله (وركن المعارضة كذا) ركن الذي مالا وجود لذلك الشيء الاب  
وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما في هذه الصورة فان

ما فسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل \* وانما قيد بتساوي الجنتين  
ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالشهور لا  
يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور \* وقيد بتضاد الحكمين اي بمخالفتها  
لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض \* وذلك اي اشتراط اتحاد  
المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئيين لا يتحقق في محين وكاجتماع الحل  
والحرمة في المنكوحه واهما مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين \* ولا  
في وقتين لما ذكر في الكتاب ويترجح فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبل  
اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز  
اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في  
المنكوحه بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في واحد  
بالنسبة الى ولده ووالده \* قال شمس الاثمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما  
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجري التعارض  
بين الآتين والستين ولا يجري بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر  
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله  
عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه قال رواية لا تنبت بالاحتمال وكما ان الرأيين  
من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين \* وقد سمي بعض العلماء  
التعارض الذي يبدأ تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سيما متناقضين  
ويعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر \* ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة  
المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوي لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوي  
اذا اردت به برج الحمل \* وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اي له قدرة على  
الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته \* ويترجح  
فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل  
والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس  
اي في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني \* وكذا اذا قلت زيد اب  
اي لعمر زيد ليس باب اي لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد \* او قلت  
الجرم في الدن مسكراي بالقوة الجرم في الدن ليس بمسكراي بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان  
متغيران \* ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس ماسود اي جميع اجزائه  
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فتغيران \* وكذا اذا قلت الجسم  
مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان  
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالابيض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما  
متغيران \* وبالجملة يشترط ان لا يغير احد الكلامين للآخر في شئ البنية الا في النفي والاثبات

وركن المعارضة  
تقابل الجنتين على  
السواء لامزية  
لا حدهما في حكمين  
متضادين فركن كل  
شيء ما يقوم به واما  
الشرط فاتحاد المحل  
والوقت مع تضاد  
الحكم مثل التحليل  
والتحريم وذلك ان  
التضاد لا يقع في محلين  
لجواز اجتماعهما  
مثل النكاح يوجب  
الحل في محل والحرمة  
في غيره وكذلك في  
وقتين لجواز اجتماعهما  
في محل واحد  
في وقتين مثل حرمة  
الجرم بعد حلها



فينق أحدهما ما ينبت الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله  
(وحكم المعارضة) كذا إذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه  
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمقدم وان  
لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عينا لان العمل بأحدهما ليس بأولى  
من العمل بالآخر والتزجيج لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل أيضا لوجود  
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ وإذا تساوتا وجب  
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك  
النصان يتساوتان فلا بد من طلب دليل آخر يعرف به حكم الحادثة \* ثم ان كان التعارض  
بين الآتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة  
والقياس ان لم توجد \* وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات  
حكم الحادثة \* وذلك نوحان اقوال الصحابة والقياس \* ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا  
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس \*  
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آتين  
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع  
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي \* وعند  
من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس  
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض  
قياسين فيجب العمل بأحدهما بشرط التحري \* ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون  
قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالجموع اى حكم المعارضة بين الآتين المصير الى السنة  
وبين السنتين نوحان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوى \*  
وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس  
واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة  
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما \*  
وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك \* وذكر في  
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوحان وان كان يصار الى قول الصحابي اولانم الى  
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع  
فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على  
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض  
في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيجئ  
بيانه \* فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوحان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان  
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آتين فالمصير

وحكم المعارضة بين  
آتين المصير الى السنة  
وبين سنتين نوحان  
المصير الى القياس  
واقوال الصحابة  
رضى الله عنهم على  
الترتيب في الجمع ان  
امكن لان الجهل  
بالناسخ يمنع العمل بهما  
وعند العجز يجب  
تقرير الاصول واذا  
ثبت ان الاصل في  
وقوع المعارضة الجهل  
بالناسخ والمنسوخ  
اختص ذلك بالكتاب  
والسنة فكان بين  
آتين

الى السنة وان كان بين سنتين فتوابع المصير الى القياس والى اقوال الصحابة \* وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجمله في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره \* ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوي ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلاف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذي سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل \* وعند بعضهم لاهية لكثرة اعداد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل \* ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى \* فاقرؤا ما تيسر من القرآن \* وقوله عز وجل \* واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا \* فان الاول بعموم ويوجب القراءة على المقتدى لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذا انصت مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* من كان له امام فقرأت له الامام له قرأته \* وقوله عليه السلام في الحديث المعروف \* واذا قرأنا نعتوا \* ولا يعارضهما قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفاتحة الكتاب \* لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف \* ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة وسجدة وسجدة عاتشة رضي الله عنها انه صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (او قرائتين) مثل قوله تعالى \* وارجلكم بالنصب والجر وقوله جل ذكره \* يطهرون بالتشديد والتخفيف \* ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدي القرائتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد \* لانا نقول لانسخل تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما نزلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لا يصلح ناسخا لشيء لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان النسخ لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثله ولا تماثله بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأي في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا \* وبيان ذلك اي بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعني المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التحري

او قرائتين في آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سابق على ما بين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولي الصحابة رضي الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحمل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالنسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار



إذا احتاج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل بتوابعه \* وهذا عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله يعمل بإيهما شاء من غير تمحور وهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال وأما  
 الروايتان اللتان رويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة فأنما كانتا في وقتين مختلفين فأحدهما  
 صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم تعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق  
 من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر \* فصار حاصل ما ذكرنا أن التعارض يجري بين النصين  
 الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بإيهما شاء بشهادة قلبه فأقام  
 الشيخ دليلاً على الحاصل فقال لأن تعارض النصين كذا \* وتقريره ما ذكر القاضي الإمام  
 في التقويم أن النصين لا يتعارضان إلا والأول منهما منسوخ لا يجوز العمل به إكنا جهلناه  
 والجهل لا يطلقنا عملاً شرعياً واختياراً شرعياً وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن  
 كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جعل حجة بعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى أو  
 أخطأ ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فأن قيل لما كان كل واحد من القياسين  
 حجة يجب العمل به وجب أن يختار إيهما شاء من غير تمحور كما في اجتناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا  
 أن القياس حجة صحيحة في حق العمل فإذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق  
 العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق إصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس  
 لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو بالطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام  
 «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله وأصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في  
 ذلك فيعمل بما شهد به قلبه \* ولما ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الإصابة فمن حيث  
 أنهما جتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تمحور كما في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله  
 تعالى واحد صار متعارضين فيجب أن يسقطا لأن أحدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري  
 أيهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل  
 بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله (فأما تعارض  
 القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) أي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به  
 لأن ذلك أي القياس \* وضع الشرع أي دليل وضعه الشرع لأجل العمل به وإن وقع خطأ  
 فإن الترع وضع القياس بطريقه وهو أن يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ  
 شرائطه فيكون كل قياس صحيحاً بوضع الشرع فلا يكون التعارض بقاء على الجهل من هذا  
 الوجه \* فأما في الحقيقة أي في إصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا يوضع الشرع طريقاً  
 إليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه \* إلا أنه أي لكن القياس لما كان مأجوراً  
 على عمله أي اجتهداً خطأ الحق أو أصاب \* وجب التخيير أي الحكم بالتخيير \* لا اعتبار شبهة  
 الحقية أي بالنظر إلى كون كل واحد منهما حقاً في وجوب العمل به ووجب العمل بشهادة القلب  
 طلباً للحق حقيقة لأنه واحد ولهذا كان له أن يعمل بأحدهما بشهادة قلبه وليس له أن يعمل

وأما تعارض القياسين  
 فلم يقع من قبل الجهل  
 من كل وجه لأن ذلك  
 وضع الشرع في حق  
 العمل فأما في الحقيقة  
 فلا من قبل أن الحق  
 في المجتهدات واحد  
 يصيبه المجتهد مرة  
 ويخطئ أخرى إلا  
 أنه لما كان مأجوراً  
 على عمله وجب  
 التخيير لا اعتبار شبهة  
 الحقيقة في حق نفس  
 العمل بشهادة القلب  
 لأنه دليل عند  
 الضرورة لاختصاص  
 القلب بنور الفراسة  
 وأما فيما يحتمل النسخ  
 فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جوازا  
الحق والباطل كذا قال ابو اليسر \* لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند  
الضرورة وهى انقطاع الادلة كافي اشتباه اقبلة وغيره \* والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه \* و  
في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو تفرس  
اى ثبت ونظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا فارس منه اى اعلم وابصر ومنه قوله عليه  
السلام \* اتقوا فراسة المؤمن \* واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب  
والسنة \* فجعل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما  
في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله (ولان القول بتعارض  
القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط  
ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه  
ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة ووجه يقينا فكان العمل باحدهما على  
احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة \* فاما  
في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه  
في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو  
المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض  
النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتا الاناثين  
والثوبين فان المسافر اذا كان معه انا آن من الماء احدهما نجس والاخر طاهر وليس له ماء  
طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا  
لشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم \* لانه اى التيمم او التراب ظهور مطلق عند العجز عن  
الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالضرورة فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه  
اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض  
النصين \* ونظير تعارض القياسين مسألة الثوبين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف  
الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى في الذى يقع تحريه  
على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدا  
يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان في مسألة الاناثين لو احتاج  
الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له  
في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له  
شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز  
بوضحه ان في مسألة الاناثين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز لوجود  
الخلف وهو التراب وفي مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزئه  
وذلك لانه ليس للستر والثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض  
القياسين يوجب العمل  
بلا دليل هو الحال  
وتعارض الحجتين  
من الكتاب والسنة  
يوجب العمل بالقياس  
الذى هو حجة ومثال  
ذلك ان المسافر اذا  
كان معه انا آن في  
احدهما ماء نجس وفي  
الاخر طاهر وهو  
لا يدري عمل بالتيمم  
لانه ظهور مطلق عند  
العجز وقد وقع العجز  
بالتعارض فلم يقع  
الضرورة فلم يجز  
العمل بشهادة القلب  
ولو كان معه ثوبان  
نجس وطاهر لا ثوب  
معه غيرهما عمل  
بالتحرى



اصابة الطاهر مأمول ايضا \* وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل  
بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي  
هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في ايها شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له  
ان يصلي صريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كما لا يجوز له الصلوة  
صريانا اذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار ان الربع حكم  
الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد \* ثم ما ذكرنا من  
عدم جواز التحري وجوب التيمم في مسألة الاثنتين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله التحري  
ويتوضأ بما يقع تحريمه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل ظهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر  
قطعا واما بوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت  
صفة الطهورية ولانه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقة من وجهه  
ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقة من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على  
اصله فكان الاول اولى \* وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد  
التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة \* وقوله  
انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عند ثابت لانه لا يمكنه  
الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم حلق بعدم ظهور مطلق  
لا بعدم ظهور من وجد دون وجه فصار الحرف ان الخصم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت  
الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة  
لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجة التحري  
فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا  
في اشارات الاسرار لابي الفضل \* وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس  
فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احدا الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهرا ان يجب التحري بالاتفاق  
لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريمه مأوالة \* ثم  
فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يربق الكل ثم يتيمم اليه  
اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين \* وان لم يربق اجزاء ايضا لانه عدم  
آلة الوصول الى الماء الطاهر \* وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخلط المائتين ثم يتيمم وهذا  
احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء بالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوا به ويشربه عند  
الضرورة \* وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالاثنتين جميعا احتياطا لانه  
يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف  
من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اخلط الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار  
بؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطا \* ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما  
يتيقن بنجاسته ونجاسة اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يظهر

لضرورة الوقوع  
في العمل بلا دليل  
وهو الحال

وكذلك من اشتبهت

عليه القبلة ولا دليل  
معه اصلا عمل بشهادة

قلبه من غير مجرد

الاختيار لما قلنا ان

الصواب واحد منها

فليسقط الابتلاء بل

وجوب العمل بشهادة

قلبه واذا عمل بذلك

لم يجز نقضه الا بدليل

فوقه يوجب نقض

الاول حتى لم يجز

نقض حكم امضى

بالاجتهاد بمثله لان

الاول ترجح بالعمل

به ولم ينقض التحري

باليقين في القبلة لان

اليقين حادث ليس

بمناقض بمنزلة نص

نزل بخلاف الاجتهاد

او اجاع انمقد بعد

امضاء حكم الاجتهاد

على خلافه واما

العمل به في المستقبل

على خلاف الاول

فان كان كان الحكم

المطلوب به يحتمل

الانتقال من جهة الى

جهة حتى انتقل

من بيت المقدس الى

الكعبة وانقل من

عين الكعبة الى

جهتها فصلاح التحري

دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامريه بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غس  
الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيم احتياطا كذا في المبسوط قوله  
(وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اي وكما ان صاحب الثوبين يعمل  
بالتحري عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان  
يختار اي جهة شاء من غير تحري \* لما قلنا معنى في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد  
منهما اي من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات  
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه \* او لما  
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من  
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب  
التحري لما مر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحري وجبت  
عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يجز به صلوته كما  
لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان  
فرضية التحري لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله  
(واذا عمل بذلك) يعني اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري \* لم يجز  
نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به  
ان العمل كان باطلا \* حتى لم يجز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد \* بمثله اي باجتهاد  
مثله \* وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه \* لان الاول اي القياس  
الاول ترجح بالعمل به اي يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم  
بصحته العمل يتضمن الحكم بكونه جهة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في  
الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه \* وقوله ولم ينقض التحري  
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل  
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحري بدليل فوقه بان يقن بانه كان مخطئا  
للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه \* فاجاب بان ذلك اليقين  
حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق  
الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك  
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه  
لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الاتري ان النبي  
صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى \* ما كان  
لنبي ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض \* ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا  
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الواجب للبطلان كان  
موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفي عليه لتقصيره



في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص \* هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب ويجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه \* والا فلا يان ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوزه ناله العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم بما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة \* فاما اذا كان بما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول قوله ( وكذلك في سائر المجتهدات ) اي كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسألة القبلة يعمل بتبدل الراى في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبدل الراى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كما في النسخ الحقيقى \* وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الراى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروحات القابلة للانتقال \* بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع انفسخ مثلاً فسخ امرأة خالعهما ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لزمه تشريحها ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة \* ولو حكم حاكم بصحة السكاح بعد ان خالع الزوج ثلثاً ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة السكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لقض النقض ايضا وتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوفى بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله ( واما الذي لا يحتمله ) اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته \* حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر \* او تقديراً اي صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديراً \* او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديراً ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديراً لم يجزه ماصلى في الثانى مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديراً بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثانى \* وهذا وصف اي تنجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بصحة التحرى ثانياً كان تحويلاً \* فبطل العمل به اي بهذا التحرى الثانى \*

وكذلك في سائر المجتهدات في المشروحات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته حقيقة او تقدير اثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثانى الا ان يتيقن بطهارته لان التحرى الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثانى وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان نين الخطأ جازت صلوته فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الا ترى انه لو تين فيه النجاسة يلزمه الاعادة \* يبينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب مالم يظهر خلافه \* وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه امادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله ( ومثال القسم الثاني ) وهو تقرير الاصول عند العجز \* من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لا تعارض في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب \* ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الجمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الجمر الاهلية فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به \* والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او منبئا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لاللايات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عروجنا وما نحن فيه من هذا القبيل واذالم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذکور في عامة الكتب \* ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسألة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه \* الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني  
من القسم الرابع سؤر  
الحمار والبغل لان  
الدلائل لا تعارضت  
ولم يصلح القياس  
شاهدا لانه لا يصلح  
لنصب الحكم ابتداء  
وجب تقرير  
الاصول فقبل ان  
الماء عرف طهرها  
فلا يصير نجسا  
بالتعارض



على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضا فينبغي أن يحكم بنجاسته سورة أيضا \*  
 ألا ترى أن أصحابنا حكموا بنجاسة سورة الضبع مع تعارض أخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة \* كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مألوف أنه عليه السلام قاله \* كل من سمين مالك \* وذلك محمول على أكل الثمن على ما عرف \* أو على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات أنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قد أصابتنا سنة وإن سمين ما لا في الحميم فقال \* كلوا من سمين مالكم \* وإذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في المحتين أو اتحاد المحل \* وكذلك ادعواؤهم أن القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لأنه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع أيضا لأن ذلك فيما إذا لم يوجد له أصل يلحق به فاما إذا وجد فلا وههنا أمكن إلحاق سورة الحمار بسورة الكلب في النجاسة بعلّة حرمة الأكل أو بسورة الهرة في الطهارة بعلّة الطوف فإني يكون هذا نصب الحكم ابتداء ألا ترى أن سورة سواكن البيوت الحق بسورة الهرة في الطهارة وسورة السباع الحق بسورة الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا \* فالأحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البيهقي في الكفاية أن الأخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع وهذا يدل على أن سورة طاهر وروى أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الأهلية فانها رجس وهذا يدل على أن سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة أيضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لأن السورة أن اعتبر بالعرق يندبى أن يكون طاهرا إذا العرق طاهر في الروايات الظاهرة وأن اعتبر بالبن يندبى أن يكون نجسا إذا البن نجس في أصح الروايتين وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بما بقي الاشتباه وسار الحكم مشكلا فوجب تقرير الأصول وهوائيات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك \* وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله أن لحمه حرام بلا أشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سورة من غير أشكال لكن الضرورة أوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والأفنية ويشرب من الأواني كالهرة إلا أن الضرورة فيه دونها في الهرة لأنه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة أصلا لكان سورة نجسا لحرمة لحمه كسورة الكلب لأن طوف الكلب حول الأبواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسورة الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير إلى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس أحدهما بأولى من الآخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا \* بخلاف الماء إذا أخبر عدل بنجاسته

وأخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلاً لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقى الماء طاهراً من غير أشكال وههنا الأصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والتنجاسة في ألعاب فبقى مشكلاً \* فإن قيل لما وجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهراً وطهوراً بيقين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك \* قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لأنها لو بقيت لزال الحدث والتنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والتنجاسة ولو قلنا يزوالهما به لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملاً بأحد الأصلين وإهداراً للآخر فوجب القول بزوال الطهورية \* وأعني به وقوع الشك والاشتباه فيها إلا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم \* فإن قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسألة الأمانين التي مر تقريرها \* قلنا لا استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهراً بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم إليه احتياطاً \* فاما في مسألة الأمانين فأحدهما نجس بيقين كما أن الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر \* ونهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير إلى الخلف \* ولا يقال وجب أن يسقط استعماله أيضاً احترازاً عن التجاسة كما في تلك المسألة لأنه يحتمل أن يكون نجساً كما يحتمل أن يكون طاهراً لا فاقدين أن الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن التجاسة وهذا لو وجد ماء مطلقاً لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به \* وقوله قلنا إن سؤر الحمار طاهر يسير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار طائفة المشايخ رحمهم الله \* ووجهه ما ذكرنا أن الماء عرف طاهراً بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك وكان السؤر طاهراً غير طهور \* وهو منصوص في غير موضع أي كونه طاهراً منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة أن أصاب لعاب دابة لا يؤكل لحماً أو عرقها أو بياض في فيه أجزته الصلوة وإن فحس \* وعن أبي يوسف رحمه الله لعاب الحمار إذا أصاب الثوب فصلى فيه أجزته وإن فحس \* وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه \* وعند بعضهم الشك في طهارته لأن الألعاب إن كان طاهراً كان الماء طاهراً وطهوراً ما لم يغلب اللعب عليه ولو كان نجساً كان الماء نجساً كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعاً وإنما لا يتنجس الثوب والعضوية لأن اليقين لا يزول بالشك لأنه طاهر حقيقة \* وكان هذا الاختلاف لفظي لأن من قال الشك في طهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينهما وبين التراب لأنه ليس في طهارته شك أصلاً لأن الشك في طهوريته إنما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) أي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهراً وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا إن سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غيره وضع وكذلك عرقه



ولبن الاثنان ولم يزل الحديث به عند التعارض ووجب ( ٨٨ ) ضم التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لانهم يعني به الجهل

وكذلك الجواب في  
الخشي المشكل وكذلك  
جوابهم في المفقود  
ومثال ما قلنا في الفرق  
بين ما يحتمل المعارضة  
وبين ما لا يحتملها ايضا  
الطلاق والعناق في محل  
متهم بوجوب الاختيار  
لان وراء الابهام  
محلا يحتمل التصرف  
فصلح الملك فيه دليلا  
لولاية الاختيار فاذا  
طلق عينا ثم نسي لم  
يجز الخيار بالجهل واذا  
عرفت ركن المعارضة  
وشرطها وجب ان  
تبني عليه كيفية المخلص  
عن المعارضة على  
سبيل العدم من الاصل  
وذلك خمسة اوجه  
من قبل الجهة ومن قبل  
الحكم ومن قبل الحال  
ومن قبل الزمان  
صريحاً ومن قبل  
الزمان دلالة امام  
قبل نفس الجهة فان  
لا يعتدل الدليلان فلا  
يقوم المعارضة مثل  
الحكم يعارضه الجمل  
والمشابه من الكتاب  
او المشهور من السنة  
يعارضه خبر الواحد  
لان ركنها اعتدال  
الدليلين

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار وهو رويوا الحر حراً الجواز فلا بد من ان يعرق الحمار  
ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه \* وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام  
فخر الدين رحمه الله وفي لعب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة  
رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية  
الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد \* وذكر شمس الاثمة الحلواني رحمه الله  
ان عرق الحمار نجس الا انه عني عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد  
وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر  
في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاثنان) اي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن  
محمد رحمه الله فانه نقل عند ابن الاثنان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية  
وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط \* وذكر الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير  
وعن البزدي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش \* وعن ابن الاثمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه  
حرام \* وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا \* ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير  
متيقن بطهارته ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان  
يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه  
شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط  
\* لانه يعني به الجهل اي لان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب  
الاستعمال وانهاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخشي) اي ومثل  
الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال  
الجواب في الخشي المشكل ايضا وهو الشخص الذي له مال الرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجم به  
احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما شكك حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير  
الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث  
في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر الصبي في الميراث اعني نصيب الرجل  
والمرأة ام يكن ثابتا له فلا يست بالشك وتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً  
ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشتري امة تختنه من ماله او مال بيت المال على  
ما عرف في كتاب الخي \* والالف فيه للتأنيب كما في حبل والبشرى وكان ينبغي ان يقال  
الخي المشكلة ويؤنب الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا  
الى عدم تحقق التأنيب في ذاته فلم يلحقوا علامات التأنيب في وصفه وضميره تعليلاً للذكورة  
\* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خي ورجل خساني وخاب قال الشاعر  
\* شعر \* لعمر ك ما الخات بنو قشير \* بنسوان تلدن ولا رجال \* قوله (وكذلك جوابهم)  
اي جواب علماء في المنقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا  
في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت بآنة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث



عن أحد لأن استحقاقه لم يكن ثابتاً فلا يثبت بالشك أيضاً قوله ( ومثال ما قلنا ) من الفرق بين ما يحتمل المعارض من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وأقوال الصحابة ما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل مبهم بأن قال لا مرد أحدكما طالق أو قال لا متبداً أحدكما حرة وما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل حين ثم نسيه بأن قال لا حدى أمر أتيت طالق أو لا حدى أميتة أنت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فإن في المسئلة الأولى يثبت له خيار التعيين لأن الإبهام لم ينشأ عن الجهل المحض كافي القياسين وقد كان تعيين المحل بملوكه شرعاً كما بدأه الإيهام في عبارة الإيقاع اسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً \* وهو معنى قوله لأن وراء الإبهام محل يحتمل التصرف أى بعد ما وقع أصل الطلاق أو العتاق مبهماً بقى شئ آخر يحتمل التصرف أى الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل \* أو معناه بعد ما وقع أصل الطلاق مبهماً بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة مبهماً محلاً لتصرفه \* فصلح المالك أى بقاء المالك في المحل دليلاً لولاية الاختيار \* وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير \* وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لأن الطلاق أو العتاق قد نزل في أحدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذى عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً \* ولو جعل إليه ذلك كان فيه إثبات صرف الحرمة عن محلها إلى غير محلها كما في تعارض الصين لما ثبت بناء على الجهل بالساحل لم يثبت الخيار أدلوا ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة إلى ما ليس بحجة قوله ( وإذا عرفت ركن المعارضة ) يعنى لما علمت أن ركن المعارضة تقابل المحتين على السواء وأن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا \* وجب أن تبنى عليه أى على ما عرفت كيفية المحلص عن التعارض على سبيل العدم أى على وجه يعدمه من الأصل بأن يقول لا نسلم أن المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الجنتين أو عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل أو الوقت إلى آخر ما بينا فذكر من بيان حكم المعارضة هو المحلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المحلص منها على سبيل المبع مثل المحكم يعارضه الجمل أو التشابه فإن قوله تعالى \* ليس كده شئ \* محكم في نفي المسئلة فلا يعارضه قوله عز وجل \* الرحمن على العرش استوى \* لأنه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى في الجنتين \* ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم قوله تعالى \* وأحل الله البيع \* لا يكون لحصمه أن يعارضه بقوله عز اسمه \* وحرم الربوا \* لأنه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح \* ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن \* لا يعارضه قوله عليه السلام \* لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب \* ومثل قوله عليه السلام \* البينة على المدعى واليمين على من أنكر \* لا يعارضه لاخير القضاء بشاهد وبين لانتفاء المساواة في الجنتين قوله ( وأما الحكم ) فكذا انما يطلب المحلص من حيب الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذى يثبت أحد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة  
لا تحصى وأما الحكم  
فإن الثابت بهما إذا  
اختلف عند التحقيق  
سقط التعارض مثل  
قوله تعالى ولكن  
يؤاخذكم بما كسبت  
قلوبكم والمراد به  
الغموس وقال  
لا يؤاخذكم الله باللغو  
في إيمانكم ولكن  
يؤاخذكم بما عقدتم  
الإيمان والغموس  
داخل في هذا اللغو  
لأن المؤاخذة المثبتة  
مطلقة وهى في دار  
الجزاء والمؤاخذة  
المقيدة بدار  
الابتلاء فصح الجمع  
وبطل التدافع فلا  
يصح أن يحمل البعض  
على البعض ومثاله  
كثير



ما ينفيه الآخر بتحقيق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبت  
الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة  
\* لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم \* فانه يوجب المؤاخذة في كل  
يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس  
\* وقوله جل جلاله في سورة المائدة \* لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم  
الايمان \* يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو  
لا مؤاخذة فيه والآية سبقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة  
فكانت لغو في حق المؤاخذة اذا اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة  
ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر والصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت  
لغو اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم  
قوله تعالى \* لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم \* وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا  
اللغو اى اللغو المذكور في المائدة \* ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك يتحقق  
التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية  
تنفيها عنها فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهى المذكورة في قوله  
تعالى \* ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم \* مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد  
منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذة  
حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي  
استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر  
عنها كما بالصلا حنا فلا تتمم مؤاخذة لحق الله تعالى وانما تتمم في الآخرة فثبت ان المطلق  
من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة \* والمؤاخذة المنفية وهى المذكورة في سورة  
المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها  
نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى \* ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \*  
فيكون الحكم الذى اثبتته احد الصين غير الحكم الذى ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي  
والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع \* ثم الشافعى رحمه الله نفي التعارض بطريق آخر  
فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة  
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على  
كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزم  
على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزممت واعتقدت  
كذا اى قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر \* شعر \* عقدت على قلبى بان نكتم الهوى \*  
فصاح ونادى ا ننى غير فاعل \* وقوله تعالى \* بما كسبت قلوبكم \* مفسر لا يحتمل الا القصد  
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة \* والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال \* ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \* وقال تعالى \* ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتهم \* ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس \* فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن الغو واثبتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمواخذه المطلقة على المواخذه المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانما متى حملنا احدهما على الآخر كان تكرارا وحل كلام صاحب الشرع على الاقادة ما امكن اولى من حمله على الامادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر اوارتباط الكلام بحمل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا \* بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد \* وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفي المواخذه عن الغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المواخذه بالانتم ونفاها في الآية الاخرى عن الغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المواخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالانتم وفي الغو لا مواخذه اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في الغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في الغو ليكنه اراده في هذا الفصل \* وقوله لان المواخذه يتصل بقوله سقط التعارض \* او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في الغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين الغموس الا انه يدفع باختلاف الحكم لان المواخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع التعارض باختلاف الحال فنل قوله تعالى \* ولا تقربوهن حتى يطهرن \* بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى رحمهم الله لان النطر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تاف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل واحدة من القرائين على حال فتحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنل قوله  
تعالى ولا تقربوهن  
حتى يطهرن بالتخفيف



لانه انقطاع يقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى  
الاذى بقوله عن اسمه \* قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض \* فبعد الانقطاع على اكثر مدة  
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض  
حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض \* او يؤدى الى منع الزوج من حقه  
وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد \* وتحمل القراءة بالتشديد  
على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يقين لتوهم  
ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد  
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه \* وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال  
مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا جلتا  
على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض \* فان قيل قوله تعالى \* فاذا تطهرن \* في القراءة بأبي هذا  
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في  
قراءة التخفيف فاذا تطهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرايتين اى  
حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال \* قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج  
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى \* تطهرن \* في  
قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يحكى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كثنين  
بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعظيم ولا يراد به صفة تكون  
باحداث الفعل \* اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله \* وقد نقل عن طاوس  
ومجاهد ان معناه توضان اى صرن اهلا للصاوة كذا في غين المعاني يلزم بما ذكرتم الجمع بين  
المعنيين المختلفين \* فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحله على انقطاع الدم ان كان بطريق  
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان  
المعنيين اريدان من قوله تعالى \* فاذا تطهرن \* اذ هو ثابت في كل قراءة واردة المعنيين المختلفين من  
لفظ واحد غير جائزة \* ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد  
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين \* لا نأقول جميع  
القراآت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق  
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة \* قلنا لا يلزم الجمع  
لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال  
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة  
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد \* وهو نظير  
قوله تعالى \* من بعد عليهم \* فان القلب مصدر بمعنى اللزم على قراءة غلبت على الجهول اى  
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم  
وبالتشديد قرئ  
ومعناه الاغتسال وهما  
معنيان متضادان  
ظاهرا لا ترى ان  
الحيض لا يجوز ان يمتد  
الى الاغتسال مع  
امتداده الى انقطاع  
الدم لان امتداد الشيء  
الى فاية واقتصاره  
دونها معا ضدان لكن  
التعارض يرتفع  
 باختلاف الحالين بان  
يحمل الانقطاع على  
العشرة فهو الانقطاع  
التام الذى لا تردد فيه  
ولا يستقيم التراخي  
الى الاغتسال لما فيه من  
بطلان التقدير ويحمل  
الاغتسال على مادون  
مدة الانقطاع  
والتناهى لان ذلك  
هو المفتقر الى  
الاغتسال فيعدم به  
التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان  
ولكنه جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا \* وذكر في شرح التأويلات ان الآية  
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا  
يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة  
النساء \* هن ناقصات العقل والدين \* ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر  
سنة او سبعا وصفهن بجملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جلتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو  
الغالب في جلتين والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي  
عن قربانهن اذا كانت آياتهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القرائة بالتشديد  
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع في مادون العشرة لا يثبت الا بالاعتسال او ما يقوم مقامه  
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاعتسال ايضا فلذلك قرئ في القرائة بالتخفيف فاذا  
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاعتسال قوله ( وكذلك قوله تعالى ) اى وكما  
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف  
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى \* وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها  
متعارضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب  
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء  
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب \* وقوله  
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على  
الرجل على قرائة الخفض لا على الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم \* فقال قد  
صح ذلك اى جل قرائة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد  
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسح بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى  
الرجل واردة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسح بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام  
مقام بشرة القدم كان المسح مصادقا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم  
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل \* وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح  
لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف  
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل واردة الخف ازالة ذلك الوهم \* وما ذكر  
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم ائبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق  
فاما عندامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذکور في المبسوط والهداية  
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل \* وما قيل يحتمل انه كان  
مغيا الى الكعبين ثم نسخت العاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخلوا عن ضعف لان النسخ انما  
يثبت بالقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله  
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا  
برؤوسكم وارجلكم  
الى الكعبين بالخفض  
والنصب متعارضان  
ظاهرا فاذا جلنا  
النصب على ظهور  
القدمين والخفض  
على حال الاستسار  
بالخفين لم يثبت  
التعارض فصح  
ذلك لان الجلد اقيم  
مقام بشرة القدم  
فصار مسح بمنزلة  
غسل القدم واما  
صريح اختلاف الزمان  
فبان يعرف التاريخ  
فيسقط التعارض  
ويكون آخرهما  
ناسخا



بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه \* ثم عندهؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهي موجبة لغسل ايضاً لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشاكله وهي ان يذ كر الشئ \* بلفظ غيره لوقوعه في محبته كقوله تعالى \* فاعندوا عليه مثل ما اعتدى عليكم \* وجزاء سيئة سيئة مثاها \* وقول الشاعر \* قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه \* قلت اطبخوا لي جبة وقيصا \* والتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والتوضي لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت وقال تعالى \* فطقق مسحاً بالسوق والاعناق \* اي غسل اعناقها وارجلها غسلاً خفيفاً في قول ازالة الغبار عنها لكرامتها عليه \* ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله \* وامسحوا \* فلا يجوز ان يراد به الغسل \* لانا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحاً فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على الممسوح لا تمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشف لقوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملاً تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطاً وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للعملة لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى \* واولات الاحمال اجلهن \* عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما \* والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وقحها وهي اللعنة ويروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الطالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفاً فيما بينهم ان التأخر من النصين ناسخ للمقدم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيع والمحرّم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالولين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما يهتما بطلان وكالغرق اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض \* وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الاباحة فقيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة \* والوجه الاخر هو الاصح ان الحاضر اولى لانه احوط \* وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام \* ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلّب الحرام الحلال \* وقوله عليه السلام \* دع ما يريبك الى ما لا يريبك \* ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراماً ومباحاً وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه \* ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسبها

وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملاً انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصص والاولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك رداعلي من قال بابعد الاجلين واما الذي ثبت دلالة فمثل النصين تعارضاً في الحظر والاباحة ان الحاضر يجعل اخرا ناسخاً لالة لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين ولو كان الحاضر اولا كان ناسخاً للمبيع ثم كان المبيع ناسخاً فتكرر النسخ واذا تقدم المبيع ثم الحاضر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

يحرم عليه وطى\* جمعهم بالاتفاق ترجيحاً للحرمة\* وما ذكر في الكتاب من كون المحرم  
ناسخاً\* لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض  
الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر منقداً يتكرر النسخ ولو كان المبيع متقدماً لا يتكرر فكان  
المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال\* او معناه ان الحاضر  
ناسخ يبين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيع محتمل  
لانه ان تقدم كان مقرراً للاباحة الاصلية لانساختها فكان العمل بما هو ناسخ يبين اولى من  
العمل بالمحتمل قوله ( وهذا ) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيع\* بناء على كذا اختلاف العلماء في  
الاشياء التى تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة  
ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى  
الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع اباح له ان يأكل ماشاً  
من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل  
الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثم لان اكل الميتة وشرب الخمر لم  
يحرم الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بعارض النهى\* وهو قول ابى على الجبائى  
وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر\* وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة  
بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ\* الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه  
مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان\* وقالت الاشعرية وطائفة اهل الحديث انها على  
الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتداول  
شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة\* قال عبد الفاهر البغدادى  
وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى  
ثواباً ولا عقاباً\* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح  
التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز  
ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء\*  
وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق واغنى الجواد لا يمنع ماله  
عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة  
لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة\* ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى  
على الحقيقة والتصرف فى ملك الغير لا يثبت الاباحة للمالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على  
الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير\* ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا  
بالشرع فقبل وروده لا يتصور نبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة\* ثم  
الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على  
معنى ان الله تعالى خلق الاشياء فى اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم  
بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول  
من جعل الاباحة  
اصلاً ولنا نقول  
لهذا فى اصل الوضع  
لان البشر لم يتركوا  
سدى فى شئ\* من  
الزمان وانما هذا بناء  
على زمان الفترة  
قبل شريعتنا



لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتحليل فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قداني بالامر والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعي وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى \* وان من امة الا خلا فيها نذير \* اى وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرايع الماضية وبقينا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان ينبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق \* وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة \* ويؤيده ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة \* وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اى الوقف مذهب ابي الحسين الاشعري وضرار وبشر الميرسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العفلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها \* وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله \* خلق لكم ما في الارض جميعا والانس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يتقربون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة لا تنبت الا بتحريم اتلاف النفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضرب وهو ما روى عن ما يشه رضى الله عنها انه اهدى لها ضرب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام \* اطعمين ما لاتأكلين \* فدل انه كرهه حرمة اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله \* اطعموها الاسارى \* وما روى عن عبد الرحمن بن حنبل انه قال نزلنا رضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال \* ما هذا \* فقلنا ضباب اصبناها فقال \* ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا اخشى ان يكون هذه فاكفوها \* وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن  
النبي عليه السلام انه  
حرم الضرب وروى  
انه اباحه وحرم  
لحموم الحجر الاهلية  
وروى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال \* لم يكن من طعام قومي فأجد نفسي تعافه فلا أحله ولا أحرمه \*  
وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أكل الضب على مأثمة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وفي الآكلين أبو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر إليه ويضحك فحين  
رجعنا المحرم على المبيع وحلنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم \* وحرم لحوم الجمر  
الإلهية وروى أنه إباحها كباينا في مسألة السور فعلمنا بالبحر وجعلنا ناسخا للمبيع \*  
وكذلك الضبع أي وكالضب أو الجمار الضبع في أن المحرم والمبيع فيه تعارضا فالمبيع حديث  
جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سئل عن الضبع أصيده فقال نعم فقبل أيؤكل لجه  
فقال نعم فقبل شيء سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم ١ والمحرم حديث ابن عباس  
رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل  
ذي مخلب من الطير فرجعنا المحرم لما ذكرنا \* وحديث جابر أن صحاح فمحمول على الابتداء  
\* وما يجري مجرى ذلك أي يجري ما ذكرنا من الظاهر مثل النعلب والقنفذ والسلفاة قوله  
(واختلف مشايخنا) إلى آخره الدليل المتيقن هو الذي يثبت أمرا عارضا والباقي هو الذي ينفي  
العارض ويبقى الأمر الأول كما أشير إليه في الكتاب \* فإذا تعارض نصان أحدهما ثبت والآخر  
نافي بترجح المتيقن عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي لأن المتيقن يخبر  
عن حقيقة والباقي اعتماد الظاهر فيكون قول المتيقن راجحا على قول الباقي لاشتماله على زيادة  
علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارض أقدم قول الجرح على قول المعدل لأنه يخبر عن حقيقة  
والمعدل يخبر بمعتد على الظاهر \* وكما إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخر أن لا شيء  
عليه بترجح المتيقن \* ولأن المتيقن يفيد التأسيس والباقي يفيد التأكيد والتأسيس أولى من  
التأكيد \* وقال عيسى بن أبان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة أنهما يتعارضان لأن ما يستدل به  
على صدق الراوي في المتيقن من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في الباقي فيتعارضان  
ويطلب الترجيح من وجه آخر ١ وقد اختلف عمل أصحاب المتقدمين يعني أبا حنيفة  
وأبا يوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب أي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور  
عملوا بالثبت وفي بعضها عملوا بالنافي \* وحاصل ما ذكره ههنا من المسائل التي اختلف  
عليهم فيها خمس مسائل أحدها مسألة خيار العتاقة وهي ما إذا اعتقت الأمة المنكوحة ثبت  
خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا إذا كان زوجها حرا عندنا \* وعند  
الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حرا لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت  
لها الخيار كالأبسر والزوجة مؤسرة بخلاف ما إذا كان عبدا لأنه ليس بكفولها بعد العتق  
\* ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع  
الزيادة عن نفسها \* والأصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقدرت عروة بن الزبير  
عن عائشة رضي الله عنها أن بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن

وكذلك الضبع وما  
يجري مجرى ذلك أنا  
نجعل الحاضر ناسخا  
واختلف مشايخنا  
فيما إذا تعارض نصان  
أحدهما مثبت والآخر  
نافي سبق على الأمر  
الأول فقال الكرخي  
المتيقن أولى وقال  
عيسى بن أبان  
يتعارضان وقد  
اختلف عمل أصحابنا  
المتقدمين في هذا  
الباب فقدرت أن  
بريرة اعتقت  
وزوجها حرا وهذا  
مثبت وروى أنها  
اعتقت وزوجها عبد  
وهذا مبق على الأمر  
الأول وأصحابنا  
أخذوا بالمتيقن وروى  
أن النبي عليه السلام  
تزوج ميمونة وهو  
حلال بسرف وروى  
أنه تزوجها وهو محرم



واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت (٩٨) في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضى الله عنها على زوجها بنكاح جديد وروى انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمة والاخر بحله او طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان النافي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مل الاثبات

زوجها كان حرا حين عتقت فالص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف ان العبودية كانت نابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امر ارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة \* والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطى حرام بدواعيه والعقد دام اليه وضعا وشرا لانه سبب موضوع فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم \* وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالمس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم كسراء الجارية والطيب واللباس \* والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كائن كان ثابتا قبل الزوج والساني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي \* وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب \* وفي الصحاح وسرف اسم موضع \* وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بمقبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف \* ويجوز ترك سرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه \* وقوله واتفقت الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علماؤنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلى وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا \* والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى \* والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا تقع \* وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بستين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول \* وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي \* والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والمخير بالنجاسة مثبت لانه مخير عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المبت \* والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مذكاه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت لانه ينسب امر ارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف



وذلك مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها

لم تسمع الزيادة  
فأقول قوله فان  
شهد شاهدان انا  
سمعناه يقول  
المسيح ابن الله ولم  
نسمع منه غير ذلك  
ولا ندري انه قال غير  
ذلك ام لا لم تقبل  
الشهادة وكان القول  
قوله ايضا وان قال  
الشاهدان نشهدانه  
قال ذلك ولم يقل غير  
ذلك قبلت الشهادة  
ووقعت الحرمة  
وكذلك في الطلاق  
اذا ادعى الزوج  
الاستثناء فقد قبلت  
الشهادة على محض  
النفي لان هذا نفي  
طريق العلم به ظاهر  
وذلك ان كلام  
المتكلم انما يسمع  
حيانا فيحيط العلم بانه  
زاد عليه شيئا ولم  
يزد لان ما لا يسمع  
فليس بكلام لكنه  
دندنة واذا وضع  
طريق العلم وظهر صار  
مثل الابطات واماما

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات ولا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل  
يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا  
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل  
الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجي يقول  
المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح  
ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة  
كذب فاقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة  
لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة \* بخلاف ما قالت  
انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا  
حيث بانته منه امرأته لان ما فى ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما فى الضمير دون  
ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه \* فان شهد الشهود للمرأة انما سمعناه يقول  
كذا ولم نسمع منه غير ذلك فاقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم نسمع وبين قول  
الزوج قلت قلت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح  
حجة للزام \* وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود  
اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود \* وانما قبلت هذه  
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام  
يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما \* وذكر في  
شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو ايات  
وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لان علمه واراغيره يوضحه ان قولهم  
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة فى ضميره لا فى كلامه وذلك لا يصلح  
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قال ذلك او لم يقل الا اننا لم نسمع منه غير  
قوله المسيح ابن الله فاقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان  
الزيادة فى ضمير لافى كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالقاضى لم يسمع  
ايضا \* وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء  
فى الطلاق او فى الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت  
المرأة الاستثناء فاقول قوله \* فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا  
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله \* وان قالوا لم نسمع  
منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا لان يظهر منه ما يكون  
دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح السير  
الكبير لتشمس الاثمة رحمه الله \* الدندنة ان تسمع من الرجل نعمة ولا تفهم ما يقول قوله (واما مالا  
طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر المخبر فى مقابلة الابطات لانه خبر لا عن دليل

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المخبر فى مقابلة الابطات مل التزكية لان الداعى الى التزكية  
فى الحقيقة هو ان ما يقف المرى منه على ما يخرج عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه فى التزكية



والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امره اثنى عشر فيجوز ( ١٠٠ ) ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثلث في التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذي يعرف بدليله لان قيام الاحترام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له \* ولان السامع والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضاً للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً للخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزمى منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها \* والجرح يعتمد الحقيقة اى الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والقالة قوله ولما توقف عبارة عن العدم بطريق المجازى لا توقف \* وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب مائة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح اما ان يعين السبب او لا فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفيه فاما ان ينفيه بطريق يقيني ام لا \* فان عين السبب ونفيه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قد رأيت حيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيت شرب الخمر طويلاً ما بالجمعة ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلاً فهنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نقاها يقينا فوجب تقديمه \* وينبغي ان يكون مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله ( دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة ) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما نفي والآخر اثبات والنفي مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات \* وهو ان يجعل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط \* والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح وبجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاته حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابارافع مولا على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا في معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الانار للطحاوى \* وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبه اتبعه

( مثل )

فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاتقان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري \* قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين رويوا  
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن  
 جبيرة وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء يحتج برواياتهم  
 وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وابوب السخيتاني وعبد الله بن ابي  
 نعيم هؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنهما ما يوافق رواية ابن  
 عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احدهما ابو عوانة عن مقبرة عن ابي الضمى عن مسروق  
 رحمه الله فكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فارووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم  
 في الضبط والثبت والفقه والامانة \* وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف  
 بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا  
 والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه \* وما روى عن ميمونة رضي الله عنها  
 انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان  
 ينكحها قوله ( وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال ) اي خبر النافي  
 في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام رد زينب  
 بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اي على استحباب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من  
 روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت  
 للحرية \* ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا  
 وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد صرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه  
 ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بئناه على دليل موجب للعلم \* مع  
 ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اي انها  
 كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره \* ثم انهم قالوا خبر  
 العبودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن  
 ابي بكر من عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعممة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى  
 خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى  
 لزيادة يقن في المسموع عند عدم الحجاب \* والجواب عنه ان اتيقن فيما قلنا اكثر لا بئناه  
 على الدليل كما ذكرنا ولا نفيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا  
 جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية  
 العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان  
 عبدا لم تنف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اتى خيرتها لان زوجها كان  
 عبدا ولو قال ذلك لا يبنى التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم \*  
 وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون  
 من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية \* ومسئلة الماء اي النفي في مسئلة

وحديث بريرة  
 وزينب من القسم  
 الذي لا يعرف الابناء  
 على ظاهر الحال  
 فصار الاثبات اولى  
 ومسئلة الماء والطعام  
 والشراب من جنس  
 ما يعرف بدليله لان  
 طهارة الماء لمن  
 استقصى العرفه في  
 العلم به مثل النجاسة  
 وكذلك الطعام  
 واللحم والشراب  
 ولما استويا وجب  
 الترجيح بالاصل  
 لانه لا يصلح علة  
 فيصلح مرجحا



الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اثناء طاهر ولم يغيب ذلك الاثناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواة الاخر عند مامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظاهرا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع \* ولهذا رجع محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او يحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثني حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثني دون الواحد \* ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لا سواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب امامهنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين \* كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد \* والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد \* وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله \* قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى \* ولكن اكثرهم لا يعلمون \* وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* وقال \* ما يعلم الا قليل \* وقليل ما هم \* ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فالقول به يكون قولنا بخلاف اجاعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من يرجح  
بفضل عدد الرواة  
واستدل بما قال محمد  
رحمه الله في مسائل  
الماء والطعام والشراب  
ان قول الاثنين اولى  
لان القلب يشهد  
بذلك لمزية في الصدق  
الا ان هذا خلاف  
السلف فانهم لم  
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والاخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا  
فهذا لا يقول به احد \* وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه  
يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع  
الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم  
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار  
\* فقال وكما لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح  
بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين  
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدین ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان  
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير  
مستقيم \* قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى  
ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد  
التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات  
حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول  
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال  
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله  
(ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد) معنى انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب  
في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم  
لا يسلمون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدین وخبر الرجلين  
اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدین والمرأتين فيترجح  
كفاية الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد مهماليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد  
وخبر الرجل كخبر المرأة \* كما في مسألة الماء يعني اذا خبره عبد ثقة بطهارة الماء وحرقة  
بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم  
بخبر حر واحد ومن حيب الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة بصير الى الترجيح  
باكبر الراى \* وان خبره باحد الامرین مملوك كان ثقتان وبالاخر حران ثقتان اخذ  
بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولاتتم بقول المملوكين فعند التعارض  
يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط \* واذا مدت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء يثبت  
في الاخبار ايضا \* ثم انهم لما يسلموا ذلك في العدد لا يتم الا لزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم  
كلامهم ليم الا لزام \* فقال الا ان هذا اى ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك  
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو  
في شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد  
الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب  
الترجيح بالذكورة  
والحرية في باب رواية  
الاخبار ولكنهم  
لا يسلمون هذا الا في  
الافراد فاما في العدد  
فان خبر الحرين اولى  
وكذلك رواية  
الرجلين كما في مسألة  
الماء الا ان هذا متروك  
باجماع السلف



الثقة \* فامّا ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الماء  
فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فتحبر الواحد  
وخبر المثنى في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الاثمة رحمه الله قوله (وهذه  
الجميع بحملتها) اي الجميع التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام  
وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بحملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد \* تحتل  
البيان اي تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق  
باب البيان بذكر هذه الجميع رعاية للمناسبة \* وهذا الذي نشرع فيه

### باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح \* قال الله تعالى \* علمه البيان \* اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه  
وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات \* قال الامام نجم الدين رحمه الله  
في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد  
بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة \* هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضي  
ايضاح لسؤماتية ما هم عليه من التكذيب \* او الفران فصل الحق من الباطل \* وقال تعالى  
\* فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه \* اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه \* قرؤا  
عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا  
انزلناه فاستمع قرأه ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه \* والمراد بهذا  
اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين  
ما ليس منه \* وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كما بينا وغير متعد كما  
سنبينه \* وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان  
الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قديكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون  
غير متعد كقولهم في المنزل قديين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو  
عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعني عليه قوله \* والمراد به اي بالبيان \* في هذا الباب  
اي فيما نحن بصدد من تقسيم البيان \* او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون  
الظهور \* وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للخطاب والعلم  
بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر  
واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف \* ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل  
اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق \* \* شك واذا قيل فلان ذو بيان  
براد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو اوضح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا \* وقول  
النبي صلى الله عليه وسلم \* ان من البيان لسحرا \* يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا \*  
قال الجوهري والبيان الفصاحة والسن ومنه قوله عليه السلام \* ان من البيان لسحرا \* واذا كان  
كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى \* ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الجميع بحملتها  
يحتل البيان فوجب  
الحاقه بها وهذا

### باب البيان

البيان في كلام العرف  
عبارة عن الاظهار  
وقد يستعمل في  
الظهور وقال الله  
تعالى علمه البيان وهذا  
بيان للناس وقال ثم  
ان علينا بيانه والمراد  
بهذا كله الاظهار  
والفصل وقد يستعمل  
هذا مجاوزا وغير  
مجاوز والمراد به في  
هذا الباب عندنا  
لاظهار دون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل  
 في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم لان الطهور عبارة عن العلم للمكلف بما اراد منه ولم يحصل له  
 ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما مورا بالبيان  
 للناس قال الله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فاقر  
 ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمم البيان  
 في حق الناس كما هم قوله ( عليه السلام ان من البيان لسحرا ) عن ابن عمر رضي الله عنهما  
 قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 \* ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة \* قيل معنى تسميته بالسحرا ان بالسحر يستمال القلوب  
 فكذا بالبيان ان فصيح يستمال القلوب وكان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا  
 في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين \* والاوجه  
 ان يقال السحر في زعمهم هو الايتان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايتان بماله مع  
 مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة  
 غاية يتعجب الناس منه ويعجزون عن الايتان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالات  
 المطبق فيسمى سحرا \* ثم قيل معنى الحديث ذم المتصنع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق  
 قواه ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف  
 عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق \*  
 وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الام ما يكتسب الساحر بسحره \* وقيل  
 معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله \* وان من الشعر  
 لحكمة \* على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة \* وذكر في بعض الاصوليين  
 ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدرين يقال بين تبينا وبيانا وانما يحصل  
 الاعلام بدليل والدليل محصل العلم فهنا مور ثلاثة اعلام اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم  
 يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة \* فنظر الى اطلاقه على  
 الاعلام الذي هو فعل المبين كابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى قال هو اخراج السى من  
 الاشكال الى التجلى \* واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة  
 اجال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والغير والتبديل لم  
 يدخل فيه ايضا \* وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما  
 عرف به \* ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الطهور كابى بكر الدقاق  
 وابى عبد الله البصرى قال هو ان يعلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد  
 \* ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل  
 بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه \* وعبرة بعضهم هو الادلة التى تبين به

ومنه قول النبي عليه  
 السلام ان من البيان  
 لسحرا اى الاظهار  
 والبيان على اوجه  
 بيان تقرير وبيان  
 تفسير وبيان تغيير  
 وبيان تبديل وبيان  
 ضرورة فهى خمسة  
 اقسام اما بيان التقرير  
 فتفسيره ان كل حقيقة  
 يحتمل المجاز او عام  
 يحتمل الخصوص اذا  
 لحق به ما يقطع  
 الاحتمال



الاحكام \* قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا غيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا  
ان يقال تمحيته وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب  
للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه له ولكنه نام يتبين \* وعلى هذا  
بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب  
استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد \*  
قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبها  
لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من  
حيث انه يفيد العلم بوجوب العدل دليل وبيان \* وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي  
رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه  
ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل \* وأشار شمس الاثمة رحمه الله في فضل  
بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم  
الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا \* واليه اشار  
الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار  
ماصح عندك من هذه التعريفات قوله ( بيان تقرير ) اضافة البيان الى التقرير والتغيير  
واتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \*  
واضافة البيان الى التقرير والتغيير واتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب  
اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \* واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه  
اى بيان يحصل بالضرورة \* فهى خمسة اقسام : اتفق الشيخان على تقسيم البيان على  
الاجزاء الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان  
تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من  
اقسام البيان والامام شمس الاثمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل  
متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله وام يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير  
حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق  
صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم اثنابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب  
الشرع وقطع الحيوية فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد  
فان جميع الاشياء ظاهرا معلوما لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه  
بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل : وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز  
عن مل قوله تعالى : ان الله عليم حكيم : ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص  
\* كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره \* وذلك اى بيان  
التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك  
مثل قول الله تعالى  
فسجد الملائكة كلهم  
اجمعون لان اسم الجمع  
كان عاما يحتمل  
الخصوص فقرره  
بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان ماميا شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم  
فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص \* ومثله اى مثل ما ذكرنا في  
كونه بيان تقرير قوله تعالى \* ولا طائر يطير بجناحيه \* وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان  
الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة \* يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان  
يطير بهيمته وكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لا احتمال المجاز \* وذكر في  
الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من  
دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اعم  
امثالكم محفوظة احوالها غير مهملة امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف  
علمه وسعة سلطانه وتديره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها  
وما عليها مهمين على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك  
دون من عداهم من سائر الحيوان \* وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول  
الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد السكاح لان  
الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد فيختص بالسكاح صار مختصا به في الشرع والعرف  
فصار الطلاق لرفع السكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع  
ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق  
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز \* وكذا قوله انت حر موجه العتق عن  
الرق في الشرع \* ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل ويستعمل في الخلوص  
يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة \* ومنه طين حراى خالص لا رمل فيه \*  
ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حراى كريم والحرة الكريمة وناقصة حرة اى كريمة \*  
وسحابة حرة اى كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية  
وقطع احتمال غيرها قوله ( واما بيان التفسير ) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من  
المشترك والمجمل ونحوهما \* مثل قوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فانه مجمل اذا العمل  
بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان \* وقوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا  
ايديهما \* فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط  
اى من المرفق او من الزند \* ونحو ذلك مثل آية الربوا \* ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان  
بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل \* والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم  
\* هاتوا اربع عشرة موالكم \* وبالكتاب امر بكتابه لعمرو بن حزم وغير ذلك \* والنصاب  
في السرقة بقوله عليه السلام \* لا قطع فيما دون ثمن المجن او لا قطع في اقل من عشرة دراهم  
\* ومحل القطع بقطعه يد سارق وذاصفوان من الزند \* والربوا بقوله عليه السلام \* الخنطة  
بالخنطة مثل بمثل \* الحديث وذلك اى ماله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت  
باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير  
بجناحيه وذلك مثل  
ان يقول الرجل  
لامرأته انت طالق  
وقال عنيت به الطلاق  
من النكاح واذا قال  
لعبد انت حر وقال  
عنيت به العتق عن  
الرق والملك وهذا  
البيان يصح موصولا  
ومفصولا لما قلنا انه  
مقرر واما بيان التفسير  
فبيان المجمل والمشارك  
مثل قوله تعالى و اقيموا  
الصلوة وآتوا الزكاة  
والسارق والسارقة  
ونحو ذلك ثم يلحقه  
البيان بالسنة وذلك  
مثل قول الرجل  
لامرأته انت باين  
اذا قال عنيت به  
الطلاق صح وكذلك  
في سائر الكنايات  
ولفلان على الف  
درهم وفي البلد نقود  
مختلفة فان بيانه بيان  
تفسير



ويصح هذا وصولا  
ومفصولا هذا  
مذهب واضح  
لاصحابنا حتى جعلوا  
البيان في الكنايات  
كلها مقبولا وان فصل  
قال الله تعالى ثم ان  
علينا بيانه وثم للتراخي  
وهذا لان الخطاب  
بالمجمل صحيح لعقد  
القلب على حقيقة  
المراد به على انتظار  
البيان الا ترى ان  
ابتلاء القلب بالمشابه  
للعزم على حقيقة المراد  
به صحيح في الكتاب  
والسنة من غير انتظار  
البيان فهذا اولي واذا  
صح الابتلاء حسن  
النول بالتراخي

فان الدينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع  
الايهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع الدينونة والحرمة \*  
وكذا اذا قال لفلان على درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في  
اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كدازال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره قوله ( ويصح  
هذا ) اي بيان التفسير موصولا ومفصولا \* لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة  
الى الفصل الا بعد من يجوز تكليف الحال \* واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فبما ترو  
مدعاة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابي هاشم وعبد الجار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة  
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد  
ذكر السمعاني والعزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة رحيم الله ذهابوا اليه فكان الشيخ  
يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفا متصلا ومفصلا  
مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران لفلان عليه شيئا ثم بينه  
متصلا او مفصلا يقل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين  
متصلا ومفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من  
اصحابنا ان ثبت عليهم غير مستقيم على المذهب \* واحتج من ابي جوار تأخيرها بان المقصود  
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون  
البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع \* ولا يقال كما ان العمل  
مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودا ايضا والاجمال والاشتراك لانه ان من وجوب الاعتقاد  
\* لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود  
الاصل فلا يجوز \* وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب  
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا  
لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب \*  
ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما  
في الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهييه عن  
شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني \* لانهم قالوا المعتبر  
في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تميز هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد  
يذبح ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد  
بخطابه له شيئا ما اما الامر والنهي او غيرهما وقد اتفقوا على فسادهم وقبحهم فعرفنا ان الفرق  
باطل \* وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جار تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة  
في الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمخل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن  
ادائها في الحال \* وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا  
بيانه \* وعده البيان بكلمة ثم فيما اسكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل

واختلفوا في  
 خصوص العموم  
 فقال اصحابنا لا يقع  
 الخصوص متراخيا  
 وقال الشافعي رحمه  
 الله يجوز متصلا  
 ومتراخيا وقال علماؤنا  
 فيمن اوصى بهذا الخاتم  
 لفلان وبغضه لفلان  
 غيره موصولا ان  
 الثاني يكون خصوصا  
 للاول فيكون الفص  
 الثاني واذا فصل لم يكن  
 خصوصا بل صار  
 معارضا فيكون الفص  
 بينهما وهذا فرع لما مر  
 ان العموم عندنا مثل  
 الخصوص في ايجاب  
 الحكم قطعا ولو احتمل  
 الخصوص متراخيا  
 لما اوجب الحكم  
 قطعا مثل العام الذي  
 لحقه الخصوص  
 وعندهما سواء ولا  
 يوجب واحد منهما  
 الحكم قطعا بخلاف  
 الخصوص الذي مر  
 وليس هذا باختلاف  
 في حكم البيان بل ما  
 كان بيانا محضا صح  
 القول فيه بالتراخي

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده \* فان قيل  
 يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير  
 في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان  
 فان فيه المحكم والمفسر والص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل \* قلنا قوله تعالى  
 \* فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* امر لا ي عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون أمورا بذلك بعد نزوله  
 عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى \* فاذا قرأناه \* هو الانزال ثم انه  
 تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون  
 الشيء سابقا على نفسه \* وبان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد  
 الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من  
 الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي آيسنا  
 من بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة \* وايس  
 فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس سابت بل هو متأخر  
 الى البيان \* وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر  
 او نهى او خبر فاما العربي المخاطب بالجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيد الخطاب  
 في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف بمجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد  
 واحد من مفهوماته فيفترقان \* وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس  
 فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا  
 القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مبهمه كما وضعت الفاظ لمعان معينه \* وايضا قد يحسن  
 من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتكم موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة  
 بتفصيل ما تعلمه \* ويحسن من المولى ان يقول لعلامة انا امرك ان تخرج الى السوق يوم  
 الجمعة وتبتاع ما اينه لك خداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب لقضاء الحاجة والعزم  
 عليها واذا كان كذلك صح في السرع اطلاق اللفظ الجمل او المشترك من غير بيان في الحال  
 ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة المخاطب به مطيعا بالزم على الفعل على تقدير البيان  
 وعاصيا بالعزم على الترتك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لا خلاف ان العام اذا خص منه  
 شيء بدليل يقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء  
 فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عبد الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين  
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي \* وعد بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي  
 والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا \* وذكر في المحصول والمعتمد  
 والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اراد به المقيد والسكره اذا  
 اراد بها الهين \* والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد  
 من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصر على الحال \* وفائدة ان  
 العام لا يصير به ظاهرا لان صيرورته ظاهرا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ



لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي \* وهذا اي الاختلاف المذكور \* ولو احتمل  
الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا  
لا احتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله  
لكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم في الباقي  
قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل \* فماسوا اي العام الذي لم يلحقه الخصوص  
والذي لحقه الخصوص قوله ( لان البيان المحض ) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال  
ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال  
فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط  
كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى او لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة  
الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر \* والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما  
سميت بئانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا  
فيها وزيادة بمعنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام \* قال شمس الائمة  
رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل  
بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل  
وجه ولا يكون معارضا فيصح موصولا وموصولا فاما دلائل الخصوص فليس ببيان من كل وجه  
بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون  
العام موجبا للعمل بنفسه فيما تاوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه  
بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا \* وما ليس ببيان خالص بل هو  
بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي \* جعل شمس الائمة رحمه الله  
الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل  
النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق  
موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخ بالاتفاق \* والفرق بين التغيير  
والتبديل على ما اختاره ههنا ان السلام في التبديل بعدما تغير عن اصله يقلب تصرفا آخر  
وفي التغيير لا يقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلم بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام  
عن كونه ايجابا ويقلب تصرفا على ما عرف : وقوله الاتري توضيح لقوله بل هو  
تقرير ومعناه الاتري ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص  
فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا ادلو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق  
بالشرط : او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى اوجب  
الحكم في الافراد الباقية وعمومه فيكون مقرر او او كان مغيرا لم يبق كذلك \* او معناه انه كان  
يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا  
ذبت به مادكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام \* والجهة بطريق

لان البيان المحض من  
شرطه محل موصوف  
بالاجال والاشراك  
ولا يجب العمل مع  
الاجال والاشراك  
فيحسن القول بتراخي  
البيان ليكون الابتلاء  
بالمقدمة بالفعل مع  
ذلك اخرى وهذا  
مجمع عليه وما ليس  
ببيان خالص محض  
لكنه تغيير او تبديل  
ويحتمل القول بالتراخي  
بالاجماع على مانين  
ان شاء الله تعالى وانما  
الاختلاف ان  
خصوص دليل  
العموم بيان او تغيير  
فعندها هو تغيير من  
القطع الى الاحتمال  
فيفيد بالوصل مثل  
الشرط والاستثناء  
وعنده ليس بتغيير لما  
قلنا بل هو تقرير فصيح  
موصولا ومفصولا  
الاتري انه يبقى على  
اصله في الايجاب وقد  
استدل في هذا الباب  
بنصوص احتجنا الى  
بيان تأويلها منها ان  
بيان بقرة بني اسرائيل  
وقع متراخيا

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والى ما قلنا انه اذا لم يقصد انقضاء كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما \* ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من مخاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا القادة في الخطاب ليست الا افهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال \* واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السلي على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق \* وهذا بخلاف تأخير بيان المحمل فانه جائز لان المحمل لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق بوضوح ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى \* اتلوا المشركين \* اقتضى بعمومه وجوب قل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة \* اقتضى وجوب فعل على نفسه وجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانترقا \* قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجوار الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحبح الترهية وذلك باطل وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم المازل فاما في حيوة السلي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة وينبذل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس واما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى \* وتمسك من جواز تأخيرها بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها \* فنها قوله تعالى واذا قال موسى لقومه \* ان الله يامركم ان تدبحوا بقرة \* تمسكوا به بطريقين \* احدهما ان الله يامرهم في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بدبح بقرة \* طائفة ليظهر امر القليل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم ثم يدعاهم بعد سؤالهم \* فميدة باوصاف كما يطبق به الاص والقييد تخصيص للعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عموم \* فدل ان تأخير التخصيص جائز \* فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذا المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصحا \* ترا خيرا لما بين في باب ان شاء الله تعالى واحتج بقوله في قصة نوح عليه السلام



فاسلك فيها من كل اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ماسبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا لابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لاهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابني من اهلي لانه كان دماه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضع له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سايع في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

زوجين اثنين واهلك ان اهل عام ١١٢ \* لحقه شخص من مزاح بقوله انه ليس معنى المذلل صحيح مزاحيا \* والدليل على ان الامر كان متناولا ببقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالنقيض ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجرات عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيمة وان استقصاءهم في السؤال صار مبيها لتخليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير \* والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم انه تعالى امر بذبج بقرة معينة غير نكرة ثم اخرج بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع حينها بقوله عز اسمه \* انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فافقها بقرة لا لدول \* ولو كانت نكرة لاسألوا عن تعيينها للخروج عن العدة باية بقرة كانت \* وانهم لم يؤمروا بامور مجردة ادلو كان تكليفهم بامور متجددة غير ما امروا به اولئكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرج ادون ما ذكرت او لا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة او لا باجتماع فبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة \* وان المذبح المنصف بجميع الصفات كان مطابقا لما موربه او لا المدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المأمور بذبجها المذكورة لا ترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مرادهم اذ يؤدي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان واهل قالوا \* واما ان شاء الله لمهتدون \* اي الى البقرة المراد بذبجها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابداء لافي بقرة مقيمة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احب حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين اماماهي \* بين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفعها لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لا بظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لأجرأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضى ابيات الحكم في المقيد فيكون مردودا \* ثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعل عن محل النزاع \* وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما يبدى في تخصيص العام في الجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتراح بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد بذبج بقرة معينة لا مطلقة وكان هذا بياننا اجاليا بقار نام تأخير البيان التفيصلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جاز ايضا \* ومنها قوله تعالى \* فاسلك فيها \* اي ادخل في السفينة يقال سلكه فيه

سلكا فسلكت سلوكا \* من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى \* واثنين  
 تأكيد لزوجين وقرى \* بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث  
 ينقطع تاسلها بالعرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك  
 \* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك \* قال نوح رب ان ابني من اهلي وان  
 وعدك الحق \* اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه \* انه ليس من اهلك \* فدل  
 ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ \* بوجهين \* احدهما اننا لانسلم حقوق التخصيص المتراخي به  
 بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعداهلاك  
 فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امراته واغلة وابنه كمان وكانا كافرين \* والثاني ان الاهل  
 مشترك بمحمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة  
 فسأل خلاص ابه بقاء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين  
 لاهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهلك لكفره فلا يكون داخلا في وعد البجاة وتأخير  
 بيان المشترك جائز \* وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام  
 بعد الوعد \* باهلاك الكفار كان \* منها \* عن الكلام فيهم قال تعالى \* ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم  
 مغرقون \* فلو كان قوله الا من سبق عليه القول \* نصرا فالى ما ذكرتم لما استخاز نوح \* سؤال خلاص  
 ابنه بقوله \* رب ان ابني من اهلي \* فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* ومنها قوله تعالى \* انكم  
 وماتعبدون من دون الله حصب جهنم \* اى حطباها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم  
 السماء ادارتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل  
 جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة  
 قد عبدوا من دون الله افترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى \* ان الذين سبقوا لهم منا الحسنى \*  
 اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عداها اى عن النار مبعدون \* فاجاب باننا لانسلم  
 ان ذلك تخصيص ادلا بدله من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصوص واولئك لم  
 يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا  
 عبدة الايمان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم \* ولا يقال  
 لو لم يدخلوا لما اوردتهم ابن الزبير نقضا على الآية وهو من الفصحاء ولورد الرسول  
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه \* لانا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان  
 بقاء على ظنه ان ماطاهرة فيمن \* قل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى \* وما خلق  
 الذكروا الانثى \* ولا انتم عابدون ما عبدو \* وقد اتفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء لانه  
 اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة \* واما عدم رد  
 الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر  
 راداعليه ما جهلك باخرة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول  
 الفقه لابن الجايب \* ولن سلما انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى  
 انكم وماتعبدون من  
 دون الله حصب جهنم  
 ثم لحقه الخصوص  
 بقوله ان الذين سبقوا  
 لهم منا الحسنى متراخيا  
 عن الاول وهذا  
 الاستدلال باطل عندنا  
 لان صدر الآية لم  
 يكن متناولا لعيسى  
 والملائكة عليهم  
 السلام لان كلمة  
 المذوات غير العقلاء  
 لكنهم كانوا متعنتين  
 راد في البيان اعراضا  
 عن تعنتهم واحتج  
 بقوله انا مهلكوا اهل  
 هذه القرية وهذا عام  
 خص منه آل لوط  
 متراخيا



ومجادلتهم بالباطل بعد تبرأ الحق لهم \* وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا  
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى \* واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه \* ثم  
 بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل \* ان الذين سبقناهم منا الحسنى \* الآية  
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موعده وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت  
 \* وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة  
 الى قوله \* ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب \* لتعنت اقوام ومكابرهم وكان  
 ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتلبس العين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء  
 بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة \* ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف  
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه \* ولما جاءت رسالتنا ابراهيم بالبشرى  
 قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم  
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام \* ان فيها لوطا \* ثم خص منه لوطا واهله بعد  
 ما قال ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* بقولهم \* لنجيبه واهله \* فدل على جواز انفصال  
 المخصص عن العام \* قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح  
 ايضا كاحتجاجهم بالآيات المقدمة \* لانصال البيان اى الدليل المخصص به \* اى بهذا  
 العام فانه تعالى \* قال ان اهلها كانوا ظالمين \* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كما يقال  
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما علل اهلهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من  
 حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء  
 واضح \* وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى \* قالوا انا نارسلنا  
 الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لنجوههم اجمعين الا امرأته \* فثبت ان التخصيص قد كان متصلا  
 لكسبه تعالى لم يذكر صريحاً بالاحتجاج بالآية السابقة لدرجة في التعليل والاستثناء الاول مقطوع  
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من  
 الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجدهم فانهم لم يجرموا \* وآل  
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى  
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسلهم اليهم كارسال الحجر  
 والسهم الى الرمي في انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن  
 آل لوط نجيناهم \* وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة  
 ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا معنى الاهلاك والتعذيب  
 كافي الوجه الاول \* وقوله انا لنجوههم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط  
 لان المعنى لكن آل لوط منجئون \* وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل  
 لوط فقالوا انا لنجوههم \* والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لنجوههم لا من الاستثناء الاول  
 لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح  
 لان البيان كان متصلا  
 به اما فى هذه الآية  
 فلانه قال ان اهلها  
 كانوا ظالمين وذلك  
 استثناء واضح وقال  
 فى غير هذه الآية الا  
 آل لوط انا لنجوههم  
 اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الادرهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمجرهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله ( غير ان ) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان اقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حيثئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين \* هم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده البجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى \* من كان عدوا لله وملائكته \* الآية وكافي بتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل \* يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات \* او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقديع الكل على ما قال تعالى \* واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة \* فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاوا امتحانا في حق المطيعين كالا مراض والواجع وكن زنى وام يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاوا امتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يتلى به \* وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام \* وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول \* ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم ونحزنا لاختيه المسلم وتسمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم \* نحن اعلم بمن فيها \* يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيده واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا \* وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة \* ومنها قوله \* واعلموا انما غنمتم من شئ \* الى قوله \* ولذى القربى \* اوجب نصيبا من الخس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كالم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص \* واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بدين \* هاشم ابو جد النى \* والمطلب \* ونوفل \* وعبد شمس \* وعمر وولكل عقب ونسل الاممرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب وام يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف \* وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا اما لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بتخصيص وعده النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما و ذلك مثل قوله رب رنى كيف تحبى الموتى واخرج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب



الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقل  
 \*انهم لم ير الوامع هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام  
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله  
 هذا عندنا من قبل بيان الجمل لان قيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يشمل قربى  
 القرابة وقربى النصره اى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله  
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصره لا قربى القرابة  
 وتأخير بيان الجمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فانما جعلنا لفظ  
 القربى على قربى النصره وهو يشمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم  
 فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هو موضوع لا غير ثم اشار في آخر  
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة  
 يعنى ولئى سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجعلا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة  
 من النسب لا يمكن العمل بجميعها فاعلمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك  
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مراد او هو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه  
 بابه خاصة او بجمعه او باعلى منهم فكان مجعلا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد  
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان  
 المراد بالعام الذى تعدر العمل بمومه وهو فى حكم الجمل فيجوز تأخير \* فهذا بيان  
 النصوص المذكورة فى الكتاب \* وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم  
 ان علينا بيانه \* امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من  
 الافظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت  
 انه يجوز بيانه متراخيا \* وكذلك نص المواثيق عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا  
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل ملتين شتى \* وكذلك  
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين \* ثم  
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا \* وكذلك الى صلى الله وسلم نهى عن المزانية  
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان  
 متأخر وهو خبر العرايا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة  
 على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من  
 معانيه فعلىنا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على الجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه  
 جائز كما مر بيانه قال سمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى  
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبل  
 بيان الجمل لان القربى  
 مجمل وكان الحديث  
 بيانه ان المراد قربى  
 النصره لا قربى  
 القرابة واجاله ان  
 القربى يتناول غير  
 النسب ويتناول  
 وجوها من النسب  
 مختلفة والله اعلم  
 بالصواب

مالاتهاهي وانما المراد بعض ما في القرآن وهو المحمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة \* وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز مترخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به \* وخبر المزانية لم يخص بخبر العرياء عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

( باب بيان التغير )

بيان التغير نوحان  
التعليق بالشرط  
والاستثناء وانما يصح  
ذلك موصولا ولا  
يصح مفصولا على  
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغير لموجب الكلام الاول قوله ( وانما يصح ذلك ) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجوار في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا \* و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار \* والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرطه دعامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او مامدا \* وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل \* وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم من مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احمد ابن حنبل \* وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء \* ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة \* تمسك ابن عباس رضي الله عنهما باليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها نقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عسر يوما ثم نزل قوله تعالى \* ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت \* اي استين اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم \* وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال او الله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ولا يقال هذا شرط وكلاما في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلا قائل بالفرق \* ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين \* واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله \* من حلف علي بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه \* عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخليص اولى لكونه اسهل \* وبمثله



استدل على علي ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته  
امرء الله تعالى بضرب ضغث عليها محلة ليمينه وتحقيقا عليها كما قال تعالى \* وخذ بيدك ضغثا فاضرب  
به ولا تخنث \* ولو صح الاستثناء مفصلا لامرء به لا بالضرب بالضغث لانه ليس بضغث \*  
وبان الشرع حكم بثبوت الاقارارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء  
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فساد ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال  
التصرفات الشرعية \* وبانه لو صح مفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل  
وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب \* وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله  
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء مفصلا  
كما هو مذهب جدي لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا  
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت ورد به بحميل \* قال  
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه  
النقل اذ لا يليق ذلك بمصده وان صح فلعله اراد به ادانوى الاستثناء او لا ثم اظهر نيته بعده  
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فلهذا وجه  
واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه  
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخرج  
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا  
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفعوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام \* واما استثناء  
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص من  
الاثم والامتنال لما امر به وهو قوله تعالى \* واذا كررك اذا نسيت \* لا ان يكون استثناء حقيقة  
على وجه يكون مغيرا للحكم \* واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع  
ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي دلت على محمولة على معنى كلام العرب لطما وفصلا  
ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه  
قوله ( وانما سميناه ) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير  
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اركل واحد من البيان والتغيير فيه \* وذلك اي وجود اركل  
واحد من المعنيين \* نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرما منزلة وضع شيء محسوس في محل  
تقريبه \* فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد \* فتعلق انت  
حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوابا ادا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا  
لان البيان ما يطهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مداول البيان  
وهو المين \* فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير  
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا \* وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام  
وشمس الائمة رحمه الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم  
اشار الى اركل واحد  
منهما وذلك ان قول  
القائل انت حر لعبد  
حالة العتق نزل به منزلة  
وضع الشيء في محل  
يقرب فيه فاذا حال الشرط  
بينه وبين محله فتعلق  
به بطل ان يكون  
ايقاعا للشيء الواحد  
يكون مستقرا في محله  
ومعلقا مع ذلك  
فصار الشرط مغيرا  
له من هذا الوجه  
ولكنه بيان مع ذلك  
لان حد البيان ما يظهر  
به ابتداء وجوده فاما  
التغيير بعد الوجود  
فنسخ وليس ببيان ولما  
كان التعليق بالشرط  
لا ابتداء وقوعه غير  
موجب والكلام كان  
يحتمله شرما لان  
التكلم بالعلة ولا حكم  
لها جاز شرما مل  
البيع بالخيار وغيره  
سمى هذا بيانا فاشتمل  
على هذين الوصفين  
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماء بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس  
 ببيان \* ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى  
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الطاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت  
 وابطاله فلا يكون بيانه \* ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان  
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب \* والكلام كان يحتمله اى  
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرما مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات  
 الصبي \* سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما \* وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد  
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارة لذلك المحتمل  
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق  
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفي البيان والغير \* الف درهم اسم علم لذلك العدد اى  
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها  
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره \* او هو بتزلة العلم من حيث انه  
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر  
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا مائة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة  
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقة للمجاز \* ولا صورة الا من حيث  
 الجرم والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجرم مختصا بالكل  
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجرم المختص به وههنا مداول الالف مثلا كما يصلح  
 جزء الالف يصلح جزء اللالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجرئية لا تصلح طريقا للمجاز  
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره \* الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيرا فانه لو صح  
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لا قوله انت حر اذا صدر من الاهل  
 في المحل غير معلق باشرط ثبت موجهه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع  
 الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترب به الاستثناء  
 ثبت موجهه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقريره كان نسخا للحكم  
 في بعض الاف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التعبير \* لكنه اى الاستثناء  
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعض مع بعض التكلم اى منع التكلم  
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع كان نسخا وكان اى الاستثناء  
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق  
 بالشرط \* وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بغير لالاف بل رد لبعضه فن حيث قرر البقية  
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا \* ومادكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه  
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره  
 السرخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء  
 مغير للكلام لان قول  
 القائل لفلان على  
 الف درهم فالالف  
 اسم علم لذلك العدد  
 لا يحتمل غيره واذا  
 قال الاخسائة كان  
 تعبير البعض الا ترى  
 ان التعليق بالشرط  
 والاستثناء لو صح  
 كل واحد منهما ترا  
 خيا كان ناسخا ولكنه  
 اذا اتصل منع بعض  
 التكلم لان رفع بعد  
 الوجود فكان بيانا  
 فسمى بيان تغيير



ولكن بشرط لحوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجده من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سمينا بيان التغيير لا تعبير المحضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الالف يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا ويصير عينا الا ان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فاقلا به عينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة \* الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بين تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث انه يقتضي قوله لعبدك انت حر تزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه بين انه ليس بعلة تامدة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو عمن وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون عينا بوجود الشرط \* والاستثناء تغيير يقتضي صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا \* فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى وجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير وجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحية لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم \* فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى : وادب لنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا نسخ زرع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى \* ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرهما جازان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الابات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الا زينب جميع نسائي طوائقي او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء صروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يبطل بالتقديم والتأخير \*

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا مائشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق مائشة دون غيرهما لعدم الاختلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البدل لان البدل لا يكون قبل ان بدله قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في المعلق وهذا بيان الاستثناء فيتكم او لا في تعريفه وشروطه نعم في تقديره وتحققه \* والكلام في تعريفه توقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العينين فهو مائة لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا لا اصل في الاطلاق الحقيقة \* وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماء واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان مائة عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قولك له على مائة الدينارا اي الامتداد مائة دينار \* او بتأويل لا يجعله بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة لا ترى انه مأخوذ من نيت عمان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذا الجملة الاولى في المقطع باقية على حالها لم تغير ولا يمكن جعل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه من الوجود وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان جملة على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك \* ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او حدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع منكر غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكنت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله افسدتا \* وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد لاغرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد \* وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرج او غير مخرج \* وعلى تقدير التعذر قيل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا واخواتها \*

واختلفوا في كيفية  
عمل كل واحد منهما  
فقال اصحابنا الاستثناء  
يمنع التكلم بحكمه  
بقدر المستثنى فيجعل  
تكلما بالباقي بعده  
وقال الشافعي رحمه  
الله ان الاستثناء يمنع  
الحكم بطريق  
المعارضة بمنزلة دليل  
الخصوص



وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس فلوقلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا \* وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا \* وقبل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به \* اما شروطه فتلاثة احدها الاتصال وقديما \* والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا \* والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد النيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه \* وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كثر نحو قوله على عشرة الاخسة او السته الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما وذهبت الحبايلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما \* وذهب الفراء وابن درستويه الى المع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم \* واحتجت العامة بقوله تعالى ان هبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين \* وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* ولا تجحد اكثرهم شاكرين \* ولكن اكثر الناس لا يؤمنون \* فدل على الجوار \* وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه \* ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل \* وقولهم هو مستقبح بموع بل استنقال وليس باستقبح \* ولش سلبا فالاستقبح لا يجمع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقبح يصح \* واما بيان موجبفه فهو ان الاستثناء يجمع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءها \* وعد الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع بوث حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص \* واصل الخلاف في التعليق بالسرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالسرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاما بل يمتنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء \* وعدنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاما ويمتنع نبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق  
على ما سبق

في المحل لعدم الغلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار  
عنده كأنه قال الامانة فانها ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه  
يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به \* وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم  
بالالف في حق لزوم المائة \* وكان الغرالى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل  
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط  
والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج  
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال \* قال فان  
قيل قوله اقبلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة  
باخراجهم بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط  
والاستثناء مفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر  
والحق به ما هو جزء منه وتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض  
ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا اقبلوا الوقوف دفعا ودكر ابن الحاجب  
في شرح المفصل ان عقليّة الاستثناء يعنى معقولية مشكلة لان في قول الرجل جا في القوم الا زيدا  
ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد  
الا بما قبلها واجماعهم مقطوع به في تعاضيل العربية \* ولا نقاطعون اذا قال العربي له عندى دينار  
الا ثمان ونصف ثم بان يحسب المذكور بعد الا ثم يخرج منه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده  
هو الباقي \* وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم  
فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبتا منقيا  
باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو  
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاين ان يقول لا يحكم بالنسبة  
الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا  
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم  
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها  
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع المحويين  
وتوفية بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر  
في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعنى دل على الاختلاف المذكور  
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء \* قال القاضي الامام ولما ولهم مسائل تدل  
على المذهبين \* اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم  
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي  
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل \* وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان  
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض الصلوات الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا  
الاصل مسائلهم فصار  
عندنا تقدير قول  
الرجل لفلان على  
الف درهم الامانة  
لفلان على تسعمائة  
وعنده الامانة فانها  
ليست على وبيان ذلك  
انه جعل قوله تعالى  
الا الذين تابوا افلا  
تجلدوهم واقبلوا  
شهادتهم واولئك هم  
الصالحون غير فاسقين



التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نقيا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائبين فانهم ليسوا بعاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به \* وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحده القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر فعفا عنه المقدوف سقط ايضا كاقصاص قوله ( وكذلك ) اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام \* لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء \* فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبعوهما \* او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبعوهما \* اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى استنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة والحفتين داخلا في صدر الكلام فيحرم \* وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حيثئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل المخصوص \* فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل المخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل المخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل \* ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع \* وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل المخصوص لا يتعدى من المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل المخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود النسيء وكان قابلا للتعليل \* وهذا كله وهم والمعنى هو الاول \* وذلك مثل قوله تعالى \* الا ان يعفون \* اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول  
النبي عليه السلام لا  
تبعوا الطعام بالطعام  
الا سواء بسواء ان  
معناه يبعوا سواء بسواء  
فبقى صدر الكلام عاما  
في القليل والكثير لان  
الاستثناء عارضه في  
المكيل خاصة  
وخصوص دليل  
المعارضة لا يتعدى  
مثل دليل المخصوص  
في العام

\* الا ان يعفون \* فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله \* وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم \* فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العقوبة بقوله عز اسمه \* الا ان يعفون \* اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفودون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لاجل جمعه فيقي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها \* وقوله تعالى \* الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن \* فلا يطاق لهن نصف المهر وتقول المرأة ما رأيتي وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا \* \* او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولى الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي \* او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده والام في السكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي وان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلا يليق بالزوجة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فاجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذلك من اخلاق الطريقة \* قال صاحب الكشف وتسمية الزيادة على الحق عقوبا اعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها \* وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس ببيان الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار انقراض الاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نقيا لقدر قيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كره حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحح الاستثناء بقدر الامكان \* قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا \* هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخرى فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها بشرط \* او بناء على ان قوله تعالى \* واوائكهم الفاسقون \* في معنى التعليل لندم القول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة يذني الفسق فيثبت القول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة \* وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي بدت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى  
الا ان يعفون او يعفو  
الذي بيده هذا دليل  
معارض لبعض  
الصدر وهو في حق  
من يصح منه العفو  
فبقى فيما لا يعارضه فيه  
وقال في رجل قال  
لفلان على الف درهم  
الاثوبان يسقط من  
الالف قدر قيمته لان  
دليل المعارضة يجب  
العمل به على قدر  
الامكان وذلك ممكن  
في القيمة واحتج  
في المسئلة بالاجماع  
ودلالته وبالدليل  
المعقول



اما الاجماع فان اهل  
اللغة اجمعوا ان  
الاستثناء من الاثبات  
نفي ومن النفي اثبات  
وهذا اجماع على ان  
للاستثناء حكما وضع  
له يعارض به حكم  
المستثنى منه واما  
الثاني فلان كلمة  
التوحيد لا اله الا الله  
وهي كلمة وضعت  
للتوحيد ومعناه النفي  
والاثبات فلو كان تكليما  
بالباقى لكان نفيا لغيره  
لا اثباتا له فصيح لما  
كانت كلمة التوحيد ان  
معناها الا الله فانه الله  
وكذلك لا عالم الا زيد  
فانه عالم واما الثالث  
فان نجد الاستثناء لا  
يرفع التكلم بقدره  
من صدر الكلام  
واذا بقى التكلم صيغة  
بقي بحكمه فلا سبيل  
الى رفع التكلم بل  
يجب المعارضة بحكمه  
فامتناع الحكم مع قيام  
التكلم سائغ فاما  
انعدام التكلم مع  
وجوده مما لا يعقل

ايضا لان قوله عليه السلام \* لا تبعوا الطعام بالطعام \* لا تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوى من  
الجميع بقى تكليما بالباقى وهو القليل والكثير الذى ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تبعوا الطعام  
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له \* وكذا صحة الاستثناء فى قوله على الف الا ثوب اليست مبنية  
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز  
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حله عليها اذا اصل فى الكلام هو الحقيقة ومعلوم  
انه لا بد فى الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق  
الاستخراج كما هو حقيقة لا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد  
المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحىح الاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل  
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة \*  
ويؤيده ما ذكر فى الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعى  
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعى ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن  
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل  
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنا  
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام  
والتكلم \* قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب  
المعارضة وليس كذلك قوله ( ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن  
النفي اثبات ) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما  
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه \* او الرأى بالفتح  
اى يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذ كر اختصارا لدلالة الصدر عليه \* وقد  
نص عليه فى بعض المواضع قال الله تعالى \* فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين \* وفى موضع  
\* الا ابليس اى ان يكون مع الساجدين لنجيه واهله الامر انه كانت من الغابرين \* ولهذا  
اتفق الفقهاء على انه لو قال لقمان على عشرة دراهم الابلنة ادرهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء  
الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثانى من النفي فكان اثباتا \* واما الثانى وهو  
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي  
مشتمة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للوهمية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للوهمية  
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة  
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليمع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات  
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اى بنفى اللوهمية عن غير الله لا باثبات اللوهمية له عز وجل  
وذلك لا يكون توحيدا \* ولا يعنى به نفي ما هو ثابت واثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن  
الها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئى عن غير الله وبالاثبات  
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق فى هذه الكلمة اذا جعل



معناه الا الله فانه له \* وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيدا لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم الظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حيث لا اثبات العلم له \* واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء الدلول فعرفا انه لا سبيل الى القول بارتقاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدلائل الموجب قاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره \* ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الجميع كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لا في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتج الى اعتبار المعنى كما يقوون ان فقد الارتهان فقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله ( واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا ) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى الص فان الخصم لم يمسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بجميع ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث \* اما النص فقوله تعالى \* فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما \* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ابن نوح في قوله وقبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا يخص بالايجاب كدليل المخصوص \* وذلك لان صحة الخبر بقاء على وجود المحبر به في الزمان الماضي والمع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي \* وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما نفي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت \* الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى \* فلبث فيهم الف سنة \* ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اشته او لا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك \* ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه \* وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحمه الله للنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد اثنا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما قلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما نين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه



لما منع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ \* واما الاجماع فهو اهل  
 اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من  
 النفي اثبات ومن الاثبات نفي \* واذانبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي  
 وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه  
 اى بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان  
 حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء  
 كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر الى ادمع ان الاثبات فسمى نفيها مجازا \* ومعنى الاستخراج  
 انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى  
 لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما  
 يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص  
 ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض  
 للحكم بنص آخر بخلافه قوله ( احدها ) اى احدى وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق  
 المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض  
 والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا عرفا انه ليس بمعارضه وتصرف فى الحكم  
 بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى \* الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء  
 بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى  
 احرار الاسلما وزيبا وفرقا وليس له عبد سواهم او قال نساى طوالق الا زينب وعمرة  
 وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة  
 لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل \* ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق  
 المعارضة تمام يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وام يجوز تخصيص الكل لانه  
 انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى  
 جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد  
 تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه \* والى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل  
 بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يقتصر الى شئ آخر من دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح  
 دافعا للحكم البابت بالكلام المستقل \* والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة  
 الغاية لا افتقاره فى افادة المعنى باول الكلام \* اما عندنا فلان قوله الامانة لا تقيد شيئا به \*  
 واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان  
 كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المعارضين فى ذاتيهما فى  
 القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لا استقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا \* وعبارة بعض  
 المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره والتبع لا يعارض  
 الاصل بالاجماع \* وقوله ولكه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع  
 الحكم بطريق  
 المعارضة استوى فيه  
 البعض والكل  
 كالنسخ والثاني ان  
 دليل المعارضة ما يستقل  
 بنفسه مثل المخصوص  
 والاستثناء قط لا يستقل  
 بنفسه وانما يتم بما قبله  
 فلم يصلح معارضا  
 لكنه لما كان لا يجوز  
 الحكم ببعض الجملة  
 حتى يتم كما لا يجوز  
 بعض الكلمة حتى  
 ينتهى احتمال وقف اول  
 الكلام على آخره  
 حتى يتبين بآخره المراد  
 باوله وهذا لا يبطال  
 مذهب الخصم



والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاده بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه \* فقال لما لم يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصاً اذا احتل النفي بآخره كالتعليق بالشرط \* وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله بعض الجملة في تأويل الكلام هو الكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمير اي لما لم يحجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام وقف اوله على آخره \* وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله ( والثالث ) اي الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقداً للحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض \* وقوله ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله ( مثل طلاق الصبي واعتاقه ) يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقداً للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً كما قد افوجب الترجيح وذلك فيما قلنا \* بيانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظة وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً بقي التكلم بحكمه اي مع حكمه \* او منعقداً للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل اشكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام مسماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماء اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلاً \* ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره وجب حكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى \* وذكر في كتب بعض اصحابنا واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء باليهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز \* وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقاً لا اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه ام يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول \* وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

بالمعارض بالاجماع  
مثل طلاق الصبي  
واعتاقه وانما الشأن  
في الترجيح وبيانه ان  
الاستثناء متى جعل  
معارضاً في الحكم بقي  
التكلم بحكمه في صدر  
الكلام ثم لا يبقى من  
الحكم الا بعضه وذلك  
لا يصلح حكماً لكل  
التكلم بصدره الا ترى  
ان الالف اسم علم له  
لا يقع على غيره  
ولا يحتمله لا يجوز ان  
يسمى التسعمائة الفا  
بخلاف دليل  
الخصوص لانه اذا  
عارض العموم في بعض  
بقي الحكم المطلوب  
وراء دليل الخصوصية  
ثابتاً بذلك الاسم بعينه  
صالحاً لان ثبت به  
كاسم المشتركين اذا  
خص منه نوع كان  
الاسم واقعاً على الباقي  
بلاخلل ولهذا قلنا  
ان العام اذا كان كلمة  
فرد او اسم جنس صح  
الخصوص الى ان  
ينتهي بالفرد واذا  
كانت صيغة جمع انتهى  
الخصوص الى الثلاثة  
لا غير فلذلك بطل  
ان يكون معارضاً



لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي \* وهذا اي الاختلاف المذكور \* ولو احتمل  
الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء \* التخصيص متراخي لما اوجب الحكم قطعا  
لا احتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله  
للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه \* وجبا للحكم في الباقي  
قطعا لاحتمل خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل \* فيما سوا اي العام الذي لم يلحقه الخصوص  
والذي لحقه الخصوص قوله ( لان البيان المحض ) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال  
ليس من شرط البيان لان النصوص العربية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال  
فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط  
كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولا بد حقيقة  
الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر \* والنصوص العربية عن الامور ابتداء انما  
سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا  
فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام \* قال شمس الائمة  
رحمه الله بيان المحمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل  
بنفسه واحتمال كون البيان المتحقق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل  
وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما ما ديل الخصوص فليس ببيان من كل وجه  
بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون  
العام موجبا للعمل بنفسه فيما تاوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه  
بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا \* وما ليس ببيان خالص بل هو  
بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي \* جعل شمس الائمة رحمه الله  
الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل  
النسخ بيان التبديل كبايما لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق  
موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخا بالاتفاق \* والفرق بين التغيير  
والتبديل على ما اختاره ههنا ان اللام في التبديل بعدما تغير عن اصله يقلب تصرفا آخر  
وفي التغيير لا يقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام  
عن كونه ايجابا ويقلب تصرفا على ما عرف \* وقوله الاتري توضيح لقوله بل هو  
تقرير ومعناه الاتري ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص  
فيكون التخصيص مقرر ا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اد لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق  
بالشرط او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى اوجب  
الحكم في الافراد الباقية وعمومه فيكون مقرر او لو كان مغيرا لم يبق كذلك \* او معناه انه كان  
يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا  
فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام \* والجهة بطريق

لان البيان المحض من  
شرطه محل موصوف  
بالاجال والاشتراك  
ولا يجب العمل مع  
الاجال والاشتراك  
فيحسن القول بتراخي  
البيان ليكون الابتلاء  
بالعقد مرة بالفعل مع  
ذلك اخرى وهذا  
يجمع عليه وما ليس  
ببيان خالص محض  
لكنه تغيير او تبديل  
ويحتمل القول بالتراخي  
بالاجماع على ما بين  
ان شاء الله تعالى وانما  
الاختلاف ان  
خصوص دليل  
العموم بيان او تغيير  
فعندها هو تغيير من  
القطع الى الاحتمال  
فيفيد بالوصل مثل  
الشرط والاستثناء  
وعنده ليس بتغيير لما  
قلنا بل هو تقرير فصح  
موصولا ومفصولا  
الاتري انه يبقى على  
اصله في الايجاب وقد  
استدل في هذا الباب  
بنصوص احتجنا الى  
بيان تأويلها منها ان  
بيان بقرة بني اسرائيل  
وقع متراخيا

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والماني فاسد لانه اذا لم يقصد انتقص كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما \* ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهاما في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من مخاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا القادة في الخطاب ليست الافهام المخاطب فببت انه اراد افهاما في الحال \* واذا اراد افهاما في الحال فاما ان يريد ان تفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السلي على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان تفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق \* وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا ظاهر له يؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق بوضوح ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى \* اتلوا المشركين \* اقتضى بعمومه وجوب قل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وانما يقترن البيان بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة \* اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانترقا \* قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الخلع الترهية وذلك باطل وهذا بخلاف الشيخ فان الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم الدال فاما في حيوة السلي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة وينبذل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى \* وتمسك من جوز تأخيرها بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها \* فقها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه \* ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة \* تمسكوا به بطريقين \* احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة طائفة ليظهر امر القليل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم ثم يدعاهم بعد سؤالهم بمقيدة باوصاف كما ينطق به النص والمقيد تخصيص للعموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز \* فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذا المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصحا مترا خيبا لما بين في باب ان شاء الله تعالى واحتج بقوله في قصة نوح عليه السلام



فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان اهل طام ١١٢ \* حلقه خصوص مزاخ بقوله انه ليس به

اهلك والجواب ان  
البيان كان متصلا به  
بقوله الا من سبق عليه  
القول وذلك هو  
ما سبق من وعد اهلاك  
الكفار وكان ابنه  
منهم ولان الاهل لم  
يكن متناولا لابن  
لان اهل الرسل من  
اتبهم وآمن بهم  
فيكون اهل ديانة  
لا اهل نسبة الا ان  
نوحا عليه السلام قال  
فيما حكى عنه ان ابني  
من اهلي لانه كان دما  
الى الايمان فلما اتزل  
الله تعالى الآية الكبرى  
حسن ظنه به وامتد  
نحوه رجاؤه فبنى  
عليه سؤاله فلما وضع  
له امره اعرض عنه  
وسلمه للعذاب وهذا  
سايع في معاملات  
الرسل عليهم السلام  
بناء على العلم البشري  
الى ان ينزل الوحي كما  
قال الله تعالى وما كان  
استغفار ابراهيم لابه  
الا عن موعدة وعدها  
ايام فلما تبين انه عدو لله  
تبرأ منه

معنى المذلل صحيح مزاخيا \* والدليل على ان الامر كان متناولا ابقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق  
بالقييد ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها  
لاجرأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان  
الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال  
صار سببا لتخليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير \* والثاني وهو المذكور في عامة  
كتبهم انه تعالى امر بذبج بقرة معينة غير نكرة ثم اخرج بيانها الى حين السؤال فدل على جواز  
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه \* انها  
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لا لدول \* ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها  
للخروج عن العهدة بآية بقرة كانت \* وانهم لم يؤمروا بامور متجردة ادلو كان تكليفهم بامور  
متجردة غير ما امروا به اولئك الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت  
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة او لا باجتماع قسيتين انه بيان ذلك الواجب  
المدلول عليه بقوله بقرة \* وان المذبح بوح النصف بجميع الصفات كان مطابقا لما مور به اول  
المدلول عليه بقوله فذبحوها الى البقرة المأمور بذبحها المذكورة لا ترى انهم لو ذبحوا هذه  
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه يباين ذلك الواجب قال  
الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مرادهم اذ يؤدي الى القول بالنسخ  
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم  
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهدا قالوا \* واما ان شاء الله لم يهتدون \* اى  
الى البقرة المراد بذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله  
عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابداء لا في بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة  
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احب حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا  
بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين اماماهى \* يبر لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم  
فلو حل على النسخ لا يكون بيانها ابل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص او اما ما روى  
من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لا بظاهر  
قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لا أجرأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن  
شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا \* ثم نحن ان سلمنا جواز  
تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب  
لانه بمعل عن محل النزاع \* وانما يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد  
غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما يباين في تخصيص العام في الجواب عنه انا لانسلم على هذا  
التقدير عدم افتراء بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد بذبج بقرة  
معينة لا مطلقة وكان هذا بياننا جاليا. قارنا ثم تأخير البيان التفيصلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل  
هذا البيان عندنا جائز ايضا \* ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين في السفينة يقال سلكه فيه

سلكا فذلك سلوكا \* من كل زوجين اثنين اي من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثي \* واثنين  
تأكيدا لزوجين وقرى \* بالاضافة اي من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثي لثلاث  
ينقطع تماسكها بالعرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعني ادخل فيها نساءك واولادك  
\* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك \* قال نوح رب ان ابني من اهلي وان  
وعدك الحق \* اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه \* انه ليس من اهلك \* فدل  
ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين \* احدهما اننا لانسلم لحوق التخصيص المتراخي به  
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اي سبق وعدا هلاكه  
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امراته واغلة وابنه كمان وكانا كافرين \* والثاني ان الاهل  
مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة  
فسأل خلاص ابنه بقاء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين  
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد النجاة وتأخير  
بيان المشترك جائز \* وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام  
بعد الوعد باهلاك الكفار كان منهيما عن الكلام فيهم قال تعالى \* ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم  
مغرقون \* فلو كان قوله الا من سبق عليه القول \* محصورا الى ما ذكرتم لما استخاز نوح سؤال خلاص  
ابنه بقوله \* رب ان ابني من اهلي \* فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* ومنها قوله تعالى \* انكم  
وما تعبدون من دون الله حصص جنهم \* اي حطبها والحصص ما يحصب به اي يرمي يقال حصصتهم  
السماء ادارتهم بالحصصاء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل  
جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة  
قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فأنزل الله تعالى \* ان الذين سبقتم لهم منا الحسنی \*  
اي السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك هم اي عن الباربعدون \* فاجاب باننا لانسلم  
ان ذلك تخصيص ادلا بده من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصوص واولئك لم  
يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا  
عبيدة الاومان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم \* ولا يقال  
لولم يدخلوا لما اوردتهم ابن الزبير نقضا على الآية وهو من الفصحاء ولورد الرسول  
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه \* لانا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان  
باء على ظمده ان ما طاهرة فيمن يعل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى \* وما خلق  
الذ كرو الانبي \* ولا انتم عابدون ما عبدو \* وقد اتفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء لانه  
اخطا لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة \* واما عدم رد  
الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر  
رادا عليه ما جهلك باعة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول  
الفقه لابن الجايب \* ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعبت القوم

واحتج بقوله تعالى  
انكم وما تعبدون من  
دون الله حصص جنهم  
ثم لحقه الخصوص  
بقوله ان الذين سبقتم  
لهم منا الحسنی متراخيا  
عن الاول وهذا  
الاستدلال باطل عندنا  
لان صدر الآية لم  
يكن متناولا لعيسى  
والملائكة عليهم  
السلام لان كلمة  
مالذوات غير العقلاء  
لكنهم كانوا متعنتين  
راد في البيان اعراضا  
عن تعنتهم واحتج  
بقوله انا مهلكوا اهل  
هذه القرية وهذا عام  
خص منه آل لوط  
متراخيا



ومجادتهم بالباطل بعد تبرأ الحق لهم \* وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا  
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى \* واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه \* ثم  
 بين الله تعالى نعمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل \* ان الذين سبقناهم منا الحسنى \* الآية  
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت  
 \* وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة  
 الى قوله \* ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب \* لتعنت القوم ومكابرتهم وكان  
 ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتليس العين لانه انتقل حقيقة فكذلك هذا ابتداء  
 بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة \* ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف  
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه \* ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى  
 قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم  
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام \* ان فيها لوطا \* ثم خص منه لوطا واهله بعد  
 ما قال ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* بقولهم \* لنجينه واهله \* فدل على جواز انفصال  
 المخصص عن العام \* قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح  
 ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة \* لان اتصال البيان اى الدليل المخصص به \* اى بهذا  
 العام فانه تعالى \* قال ان اهلها كانوا ظالمين \* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كما يقال  
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما حلل اهلهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من  
 حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء  
 واضح \* وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى \* قالوا انا نارسلنا  
 الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لنجوه اجمعين الا امرأته \* فثبت ان التخصيص قد كان متصلا  
 لكسبه تعالى لم يذكر صريحاً بالاحتجاج بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول قطع  
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من  
 الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجدهم فانهم لم يجرموا \* وآل  
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى  
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسلهم اليهم كارسال الحجر  
 والسهم الى المرمى فى انه فى معنى التعذيب والهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن  
 آل لوط نجيناهم \* وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة  
 ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا للمعنى الاهلاك والتعذيب  
 كفى الوجه الاول \* وقوله انا لنجوه فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط  
 لان المعنى لكن آل لوط منجون \* وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل  
 لوط فقالوا انا لنجوههم \* والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لنجوههم لا من الاستثناء الاول  
 لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح  
 لان البيان كان متصلا  
 به اما فى هذه الآية  
 فلانه قال ان اهلها  
 كانوا ظالمين وذلك  
 استثناء واضح وقال  
 فى غير هذه الآية الا  
 آل لوط انا لنجوههم  
 اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الادرهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر أنه قد تعلق بمنجوعهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غير ان) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان اقول ابراهيم ان فيها لوطا معني حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين \* هم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده بالجنة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى \* من كان عدوا لله وملائكته \* الآية وكافي بتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله عز وجل \* يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات \* او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقديم الكل على ما قال تعالى \* واتقوا فتنة لا تصيبون الذين ظلموا منكم خاصة \* فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوراجاع ومكن زنى وام يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يتلى به \* وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام \* وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول \* ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم ونحزنا لاختيه المسلم وتسمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسول بقولهم \* نحن اعلم بمن فيها \* يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيده واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة \* ومنها قوله \* واعلموا انما غنمتم من شئ \* الى قوله \* ولذى القربى \* اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص \* واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين \* هاشم ابو جد النبی \* والمطلب \* ونوفل \* وعبد شمس \* وعمر وولكل عقب ونسل الاعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن ماف \* وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بتخصيص وعده بالجنة او خوفا من ان يكون العذاب عاما و ذلك مثل قوله رب رنى كيف تنجي الموتى واخرج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب



الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال  
 \*انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام  
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله  
 هذا عندنا من قبيل بيان الحمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى  
 القرابة وقربى النصره اى نصره الشعب والوادي على ما يعرف في موضعه ان شاء الله  
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصره لا قربى القرابة  
 وتأخير بيان الحمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فانما حملنا اللفظ  
 القربى على قربى النصره وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم  
 فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر  
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة  
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة  
 من النسب لا يمكن العمل بجميعها فاعلمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك  
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مراد او هو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه  
 بابه خاصة او بجمده او باعلى منهما فكان مجملين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد  
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان  
 المراد بالعام الذى تعدر العمل بمومه وهو فى حكم الحمل فيجوز تأخير \* فهذا بيان  
 النصوص المذكورة فى الكتاب \* وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم  
 ان علينا بيانه \* امر بالاتباع وضمن البيان تراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من  
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت  
 انه يجوز بيانه تراخيا \* وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا  
 او مسلمين ثم جاء التخصيص تراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل بيتين شتى \* وكذلك  
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين \* ثم  
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول تراخيا \* وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المزانية  
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان  
 متأخر وهو خبر العرايا \* والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة  
 على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فاقرأ على قومك ثم اشكل عليك شئ من  
 معانيه فعلىنا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على الحمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه  
 جائز كما مر بيانه قال سمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى  
 القرآن بالاتفاق فان البان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل  
 بيان الحمل لان القربى  
 مجمل وكان الحديث  
 يأناله ان المراد قربى  
 النصره لا قربى  
 القرابة واجاله ان  
 القربى يتناول غير  
 النسب ويتناول  
 وجوها من النسب  
 مختلفة والله اعلم  
 بالصواب

مالاتهاهي واما المراد ببعض ما في القرآن وهو الجمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة \* وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز تراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به \* وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

﴿ باب بيان التغير ﴾

بيان التغير نوحان  
التعليق بالشرط  
والاستثناء وانما يصح  
ذلك موصولا ولا  
يصح مفصولا على  
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجوار في الوصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا \* و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار \* والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى مذهبنا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرطه دعامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او تامدا \* وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل \* وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقر من مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احمد ابن حنبل \* وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء \* ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة \* تمسك ابن عباس رضي الله عنهما باليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها نقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عسر يوما ثم نزل قوله تعالى \* ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت \* اي استبين اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم \* وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال او الله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة \* ان شاء الله \* ولا يقال هذا شرط وكلاما في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلا قائل بالفرق \* ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين \* واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله \* من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه \* عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخليص اولى لكونه اسهل \* وبمثله



استدل على علي ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته  
امرء الله تعالى بضرب ضغث عليها محلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى \* وخذ بيدك ضغثا فاضرب  
به ولا تخنث \* ولو صح الاستثناء مفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ليسوا اخف \*  
وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء  
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فساد ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال  
التصرفات الشرعية \* وبانه لو صح مفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل  
وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب \* وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله  
ابا جعفر الدوانيقي حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء مفصلا  
كما هو مذهب جدي لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا  
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافك ووسعهم خلافتك فسكت ورد به بحميل \* قال  
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه  
النقل اذ لا يليق ذلك بمصعبه وان صح فله ان اراد به ادانوى الاستثناء او لا ثم اظهر نيته بعده  
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فلهذا وجه  
واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه  
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخرج  
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا  
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام \* واما استثناء  
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص من  
الاثم والامتنال لما امر به وهو قوله تعالى \* واذا كررتك اذا نسيت \* لا ان يكون استثناء حقيقة  
على وجه يكون غير الحكم \* واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع  
ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي دأبنا وهي محمولة على معنى كلام العرب لظما وفصلا  
ووصلا ولا شك انه لا يندظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه  
قوله ( وانما سميناه ) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم تقتصر على تسميته بالتغيير  
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه \* وذلك اي وجود اثر كل  
واحد من المعنيين \* نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل  
تقريده \* فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد \* فتعلق انت  
حر بالشرط بطل كونه ايقاما جوابا ادا ولكه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا  
لان البيان ما يطره به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مداول البيان  
وهو المدين \* فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير  
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا \* وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام  
وشمس الأئمة رحمه الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم  
اشار الى اثر كل واحد  
منهما وذلك ان قول  
القائل انت حر لعبد  
حالة العتق نزل به منزلة  
وضع الشيء في محل  
تقريده فاذا حال الشرط  
بينه وبين محله فتعلق  
به بطل ان يكون  
ايقاما للشيء الواحد  
يكون مستقرا في محله  
ومعلقا مع ذلك  
فصار الشرط مغيرا  
له من هذا الوجه  
ولكنه بيان مع ذلك  
لان حد البيان ما يظهر  
به ابتداء وجوده فاما  
التغيير بعد الوجود  
فنسخ وليس ببيان ولما  
كان التعليق بالشرط  
لا ابتداء وقوعه غير  
موجب والكلام كان  
يحتمله شرعا لان  
التكلم بالعلة ولا حكم  
لها جاز شرعا مثل  
البيع بالخيار وغيره  
سمى هذا بيانا فاشتمل  
على هذين الوصفين  
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس  
 ببيان \* ووجه التوفيق بهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى  
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الطاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت  
 وابطاله فلا يكون بيانه \* ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان  
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب \* والكلام كان يحتمله اى  
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرطا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات  
 الصبي \* سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما \* وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد  
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل  
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق  
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفي البيان والغير \* الف درهم اسم علم لذلك العدداى  
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائتين فان اسم العدد كذلك عشرة ومائة ونحوها  
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره \* او هو بمنزلة العلم من حيث انه  
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر  
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا مائة يبه وير غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة  
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقة للمجاز \* ولا صورة الا من حيث  
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل  
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وهما مداول الالف مثلا كما يصلح  
 جزء الالف يصلح جزء اللالين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز  
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره \* الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيرا فانه لو صح  
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل  
 في المحل غير معلق باشرط ثبت موجه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع  
 الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترب به الاستثناء  
 ثبت موجه وهو وحب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقررده كان نسخا للحكم  
 في بعض الاف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التعبير \* لكنه اى الاستثناء  
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعض مع بعض التكلم اى منع التكلم  
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع اكان نسخا وكان اى الاستثناء  
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق  
 بالشرط \* وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بغير للالف بل رد البعض فمن حيث قرر البقية  
 كان بيانا ومن حيث رفع البعض كان تعبيرا \* وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه  
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره  
 السرخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء  
 مغير للكلام لان قول  
 القائل لفلان على  
 الف درهم فالالف  
 اسم علم لذلك العدد  
 لا يحتمل غيره واذا  
 قال الا خمسمائة كان  
 تعبيرا البعض الا ترى  
 ان التعليق بالشرط  
 والاستثناء لو صح  
 كل واحد منهما ترا  
 خيا كان ناسخا ولكنه  
 اذا اتصل منع بعض  
 التكلم لان رفع بعد  
 الوجود فكان بيانا  
 فسمى بيان تغيير



ولكن بشرط حقوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سميئا بيان التغيير لا تعبيرا محضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الالف يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة \* الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبدك انت حر تزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب العتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط \* والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا \* فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحية لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم \* فذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى : وادب لنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا نسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى \* ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرهما مجازان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الالبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازينب جميع نسائي طوائق او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء حصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يبطل بالتقديم والتأخير \*

و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن الشيء حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الامايشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق مائشة دون غيرهما لعدم الاختلاف بالمعنى فان حذف المستثنى منه في الشيء جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البديل لان البديل لا يكون قبل البديل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيستكمل او لا في تعريفه وشروطه نعم في تقديره وتحقيق معناه والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العينين فهو مانه لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا لا اصل في الاطلاق الحقيقة وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماء واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عندهم قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كما في قولك له على مائة الدينار اي الامتداد مائة دينار او بتأويل الابعاض بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من ثبت صان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك فمحصوره عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او حدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع منكر غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكنت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد لاغرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج وعلى تقدير التعذر قبل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا واخواتها \*

واختلفوا في كيفية  
عمل كل واحد منهما  
فقال اصحابنا الاستثناء  
يمنع التسليم بحكمه  
بقدر المستثنى فيجعل  
تكلما بالباقي بعده  
وقال الشافعي رحمه  
الله ان الاستثناء يمنع  
الحكم بطريق  
المعارضة بمنزلة دليل  
الخصوص



وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس ذلك لو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا \* وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحتزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا \* وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها دل على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به \* اما شروطه فتلاثة احدها الاتصال وقديدها \* والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الا زيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته \* والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوما لانه ثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا \* والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه \* وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كره قوله على عشرة الاخسة او الاستثناء الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما \* وذهبت الحابلة والقاضي ابو بكر الباقلي الى منهما \* وذهب الفراء وابن درستويه الى المع في الاكثر خاصة لان العرب تستقيم استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذنبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم \* واحتجت العامة بقوله تعالى \* ان هب ادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين \* وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل \* وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* ولا نجد اكثرهم شاكرين \* ولكن اكثر الناس لا يؤمنون \* فدل على الجوار \* وبقوله تعالى \* قم الليل الا قليلا نصفه \* ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل \* وقولهم هو مستقيم بموع بل استغفال وليس باستقباح \* ولش سلمة بالاستقباح لا يجمع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح \* واما بيان موجهه فهو ان الاستثناء يجمع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية توجب في الحكم فيما وراءها \* وهذا الشافعي رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع بوبت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص \* واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء \* وعدنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع نبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق  
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار  
عنده كأنه قال الامانة فانها ليست على فلا تلزمه المانة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه  
يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به \* وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم  
بالالف في حق لزوم المانة \* وكان الغرالى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل  
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام في غيره عما كان يقتضيه لولا الشرط  
والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج  
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فيجوز \* قال فان  
قبل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة وان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة  
باخراجهم بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لواقصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط  
والاستثناء مفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر  
والحق به ما هو جزء منه وتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض  
ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا اختلفا قبل الوقوف دفعا ودكر ابن الحاجب  
في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعنى معقولية مشكلة لان في قول الرجل جا في القوم الا زيدا  
ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد  
الانما قبلها واجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية \* ولا نأفطعون اذا قال العربي له عندي دينار  
الاثنان ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج منه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده  
هو الباقي \* وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم  
فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبتا مضافا  
باعتبار واحد يؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو  
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاكين ان يقول لا يحكم بالنسبة  
الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا  
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم  
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها  
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجماع المحويين  
وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المماقضة المدكورة فاستقام الامر  
في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعنى دل على الاختلاف المذكور  
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء \* قال القاضي الامام ولما ولهم مسائل تدل  
على المذهبين \* اول دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم  
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي  
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل \* وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان  
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض الصلوة الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا  
الاصل مسائلهم فصار  
عندنا تقدير قول  
الرجل لفلان على  
الف درهم الامانة  
لفلان على تسعمائة  
وعنده الامانة فانها  
ليست على وبيان ذلك  
انه جعل قوله تعالى  
الا الذين تابوا افلا  
تجلدوهم واقبلوا  
شهادتهم واولئك هم  
الصالحون غير فاسقين



التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائبين فانهم ليسوا بماسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به \* وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر فعفا عنه المقدوف سقط ايضا كاتقصاص قوله ( وكذلك ) اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام \* لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء \* فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبعوهما \* او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبعوهما \* اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحقة والحفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي انتفع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحقة بالحقة وبالحفتين داخلا في صدر الكلام فيحرم \* وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حيثئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحقة عند التساوي كما يتعدى الحكم من الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص \* فقال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل \* ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع \* وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى من الخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء وكان قابلا للتعليل \* وهذا كله وهم والمعنى هو الاول \* وذلك مثل قوله تعالى \* الا ان يعفون \* اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول  
النبي عليه السلام لا  
تبعوا الطعام بالطعام  
الا سواء بسواء ان  
معناه يبعوا سواء بسواء  
فبقى صدر الكلام عاما  
في القليل والكثير لان  
الاستثناء عارضه في  
المكيل خاصة  
وخصوص دليل  
المعارضة لا يتعدى  
مثل دليل الخصوص  
في العام

\* الا ان يعفون \* فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله \* وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم \* فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه \* الا ان يعفون \* اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفودون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فبقي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها \* وقوله تعالى \* الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن \* فلا يطلبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأني وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا \* او يعفو الذي يده عقدة الدكاح اي الولي الذي يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي \* او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق يده واللام في السكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلا يليق بالمرأة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فإيجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة \* قال صاحب الكشف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها \* وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار انما هو الاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نقيا لقيمة الثوب لانه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كره حنطة انه يصرف الى قيمة الكره تحكما لا استثناء بقدر الامكان \* قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كما ملان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا \* هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر \* فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ الم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها بشرط \* او بناء على ان قوله تعالى \* واواثك هم الفاسقون \* في معنى التعليل ليدم القول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالثبوت ينفى الفسق فيثبت القول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة \* وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الحفصة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكليما بالباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى  
الا ان يعفون او يعفو  
الذي يده هذا دليل  
معارض لبعض  
الصدر وهو في حق  
من يصح منه العفو  
فبقي فيما لا معارضة فيه  
وقال في رجل قال  
لفلان على الف درهم  
الاثوبان يستقط من  
الالف قدر قيمته لان  
دليل المعارضة يجب  
العمل به على قدر  
الامكان وذلك ممكن  
في القيمة واحتج  
في المسئلة بالاجماع  
ودلالته وبالدليل  
المعقول



اما الاجماع فان اهل  
ال لغة اجمعوا ان  
الاستثناء من الاثبات  
نفي ومن النفي اثبات  
وهذا اجماع على ان  
للاستثناء حكما وضع  
له يعارض به حكم  
المستثنى منه واما  
الثاني فلان كلمة  
التوحيد لا اله الا الله  
وهي كلمة وضعت  
للتوحيد ومعناه النفي  
والاثبات فلو كان تكليما  
بالباقى لكان نفيا لغيره  
لا اثباتا له فصح لما  
كانت كلمة التوحيد ان  
معناها الا الله فانه الله  
وكذلك لا عالم الا زيد  
فانه عالم واما الثالث  
فان نجد الاستثناء لا  
يرفع التكلم بقدره  
من صدر الكلام  
واذا بقي التكلم صيغة  
بقي بحكمه فلا سبيل  
الى رفع التكلم بل  
يجب المعارضة بحكمه  
فامتناع الحكم مع قيام  
التكلم سائغ فاما  
انعدام التكلم مع  
وجوده مما لا يعقل

ايضا لان قوله عليه السلام \* لا تبعوا الطعام بالطعام \* لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من  
الجميع بقي تكليما بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كانه قال لا تبعوا الطعام  
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له \* وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الا ثوب اليست مبنية  
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز  
فهما امكن جل الاستثناء على الحقيقة وجب جله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم  
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق  
الاستخراج كما هو حقيقة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد  
الحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصححا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل  
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة \*  
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي  
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه من الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن  
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل  
ال لغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنا  
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام  
والتكلم \* قال وانما جل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب  
المعارضة وليس كذلك قوله ( ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن  
النفي اثبات ) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما  
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه \* او الرأى بالفتح  
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه \* وقد  
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى \* فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين \* وفي موضع  
\* الا ابليس ابي ان يكون مع الساجدين لنجينه واهله الامر انه كانت من الغابرين \* ولهذا  
اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الابلنة الادريهين يلزمه تسعة لان الاستثناء  
الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا \* واما الثاني وهو  
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي  
مشتقة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للوهمية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للوهمية  
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة  
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم لجميع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات  
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي اللوهمية عن غير الله لا باثبات اللوهمية له عز وجل  
وذلك لا يكون توحيدا \* ولا يعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن  
الآب ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعني بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات  
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل



معناه الا الله فانه له \* وكذلك لا عالم الا زيدا ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيدا لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظر في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمها بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له \* واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع منه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتقاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم للمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير مقول ولا نظيره \* ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء لا في اوجه العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقوون ان عقد الارتهان فقد استيفاء الدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله ( واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل العقول ايضا ) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل العقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به \* او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث \* اما النص فقوله تعالى \* فليتب فيهم الفسدة الاخسين \* اما ما \* انه تعالى استثنى الحسين عن الالف في الاخبار عن ابن نوح في قوله قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا يختص بالايجاب كدليل المخصوص \* وذلك لان صحة الخبر بقاء على وجود المحبرة في الزمان الماضي والمع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي \* وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما نفي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت \* الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى \* فليتب فيهم الفسدة \* ثم عارضه الاستثناء في الحسين لزم كونه نافيا لما اثبتته او لا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك \* ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه \* وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بحججهم  
الله لنص والاجماع  
والدليل العقول  
ايضا اما النص فقوله  
تعالى فليتب فيهم الف  
سنة الاخسين اما  
وسقوط الحكم بطريق  
المعارضة في الايجاب  
يكون لا في الاخبار  
بقضاء التكلم بحكمه  
في الخبر لا يقل  
الامتناع بمانع واما  
الاجماع فقد قال  
اهل اللغة قاطبة ان  
الاستثناء استخراج  
وتكلم بالباقي بعد انذار  
واذا ثبت الوجهان  
وجب الجمع بينهما قلنا  
انه استخراج وتكلم  
بالباقي بوضعه واثبات  
ونفي باشارته على ما  
نين ان شاء الله تعالى  
واما الدليل العقول  
فوجوه



لما منع جواب عن قوله فانه تناف الحكم مع قيام التكلم سائغ \* واما الاجماع فهو اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي \* واذابت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي بشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر الى ادم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا \* ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كال تخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتين به ان بهضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله ( احدها ) اى احدى وجوه الموقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرها انه ليس بمعارضه وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى \* الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم وبزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نساى طوالق الازينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل \* ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة تمام يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وام يجوز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه \* والباقي اى من وجوه الموقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد في افادة المعنى ولا يقتصر الى شئ آخر من دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم البابت بالكلام المستقل \* والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فتقاره في افادة المعنى باول الكلام \* اما عندنا فلان قوله الامانة لا تفيد شيئا بدونه \* واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المعارضين في ذاتيهما في القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لا استقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا \* وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع \* وقوله ولكسده اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا باطل مذهب الخصم



والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاده بحكمه اصلاً سائغ مثل الامتناع

بمعارضه ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه \* فقال لما لم يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود التكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصاً اذا احتل التغير بآخره كالتعليق بالشرط \* وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله بعض الجملة في تأويل الكلام هو الكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اى لما لم يحز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام وقف اوله على آخره \* وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان لطريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله ( والثالث ) اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلاً او يكون منعقداً لحكم سائغ اى جائز كجواز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارضه \* وقوله ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله ( مثل طلاق الصبي واعتاقه ) متصل بقوله سائغ معنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينقد للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينقداً للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارضه كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا \* بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظة وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه \* او منعقداً لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل انتكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسمائة اصلاً \* ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره ووجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى \* وذكر في كتب بعض اصحابنا واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء باليهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز \* وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقاً لا اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسمائة الا ان قوله تسمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول \* وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

بالمعارض بالاجماع  
مثل طلاق الصبي  
واعتاقه وانما الشأن  
في الترجيح وبيانه ان  
الاستثناء متى جعل  
معارضاً في الحكم بقي  
التكلم بحكمه في صدر  
الكلام ثم لا يبقى من  
الحكم الا بعضه وذلك  
لا يصلح حكماً لكل  
التكلم بصدره الا ترى  
ان الالف اسم علمه  
لا يقع على غيره  
ولا يحتمله لا يجوز ان  
يسمى التسمائة الفا  
بخلاف دليل  
الخصوص لانه اذا  
عارض العموم في بعض  
بقي الحكم المطلوب  
وراء دليل الخصوصية  
ثابتاً لذلك الاسم بعينه  
صالحاً لان يثبت به  
كاسم المشتركين اذا  
خص منه نوع كان  
الاسم واقفاً على الباقي  
بلاخلل ولهذا قلنا  
ان العام اذا كان كلمة  
فرد او اسم جنس صح  
الخصوص الى ان  
ينتهي بالفرد واذا  
كانت صيغة جمع انتهى  
الخصوص الى الثلاثة  
لا غير فلذلك بطل  
ان يكون معارضاً



فجعل تكلمها بالباقي  
بحقيقته وصيغته  
وكان طريقا في اللغة  
يطول مرة ويقصر  
اخرى وجعل  
الايجاب والنفي باشارته  
بيانه ان الاستثناء بمنزلة  
الغاية للمستثنى منه  
الاترى ان الاول  
ينتهى به وهذا لان  
الاستثناء يدخل على  
نفي او اثبات والاثبات  
بالعدم ينتهى والعدم  
بالوجود ينتهى واذا  
كان الوجود غاية  
للاول او العدم غاية  
لم يكن بد من اثبات  
الغاية لتناهى الاول  
وهذا ثابت لغة فكان  
مثل صدر الكلام الا  
ان الاول ثابت قصداً  
وهذا لا فكان اشارة  
ولذلك اختير  
في التوحيد لا اله الا  
الله ليكون الاثبات  
اشارة والنفي قصداً  
لان الاصل في التوحيد  
بصديق القلب فاختر  
في البيان الاشارة اليه  
والله اعلم

غيره بطريق الحقيقة والكسب يحتمل بطريق المجاز \* واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه  
في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز ولا واحداً قرينة المجاز لكن  
ما ذكرناه اولاً اولى لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمايتها كالاسماء  
الاعلام على ما مر غير مرة \* اذا كان كلمة فرد كن وما ونحوهما \* او اسم جنس كالرجل ونحوه  
\* فلذلك اى لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله  
فجعل تكلمها بالباقي تقريب يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلمها بالباقي \* فكان اى  
التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة يطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر  
اخرى يعنى صار للعدد الذى هو تسع مائتين مثلاً عبارتان طويلة وهى الف الامة وقصيرة  
وهى تسعمائة \* وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته \* وفي بعض النسخ وجعل  
للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح \* وقد عرفت ان الثابت  
بالاشارة وان كان ثابتاً بنظم الكلام لكه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازاً  
والاول حقيقة لانه بطريق الوضع \* بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى  
موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد  
منهما ماف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءنى القوم الا زيدا  
كان الصدر اثباتاً للمجئى على وجه العموم بقوله الا زيدا انتهى ذلك الاثبات ادلولاً لكان مجازاً  
الى زيد كما ان بالغاية ينتهى اصل الكلام \* وكذا لو قال ما جاءنى الا زيد كان الصدر نفياً للمجئى  
على سبيل العموم بقوله الا زيد ينتهى ذلك النفي ادلولاً لكان متعدياً الى زيد فاذا انتهى  
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية  
\* فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفياً او العدم غاية اذا كان  
الصدر اثباتاً لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتاً ومن  
الاثبات نفياً لا محالة لكن بحكم انه غاية لانه موجب للنفي او للاثبات قصداً \* وهذا اى  
كونه نفياً او اثباتاً بالطريق الذى قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة \* فكان مثل صدر الكلام  
اى فكان الاستثناء في دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالة على وجوبه من  
حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجاوعهم على انه من النفي اثبات ومن  
الاثبات نفي \* الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصداً \* وهذا اى كون الاستثناء  
نفياً او اثباتاً ليس بابت قصداً فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام \* قال القاضى الامام  
ابوزيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على  
ظاهر الحال مجاز الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم تجب العشرة كما  
لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل  
الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل  
الاول مجازاً وهذا حقيقة قوله ( ولذلك اختير في التوحيد ) كذا اى ولكون موجب

صدر الكلام ثابتاً قصد او كون الاستثناء نفيًا واثباتاً اشارة اختيار في التوحيد لا اله الا الله \* ليكون  
الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الألوهية عن غير الله بطريق القصد  
بان يكون الاستثناء غاية لا في فينتهى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة  
والنفي قصدا \* لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان  
والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به  
\* فاختير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة  
\* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه  
النفي قصدا فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا \* قلنا انما اختير النفي قصدا اذكارا لدعوى  
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الألوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا  
ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقرؤا بالوحدانية الله عز وجل كما اخبر الله  
جل جلاله بقوله \* ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله \* فيكتفى بالاثبات  
بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه \* ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا  
جعل صدر الكلام نفيًا مطلقا الألوهية لكن لو جعل نفيًا للألوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية  
لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حيث نذبلى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء  
منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبارا فانهم عدوا لى الرب العالمين \* فيكون الاثبات قصدا ايضا \* فاما قوله  
لا عالم الازيد فنفي لوصف العلم عام وقوله الازيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت  
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم  
في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم اشارة \* وذلك لان هذا الكلام رد  
لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقرب كونه عالما فكان نفي العلم  
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الازيد نفي العلم عن غيره قصد واثبت  
العلم اشارة \* فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغى ان ينتهى الخطر في قوله ان خرجت  
الاباذنى بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك \* قلنا الاستثناء في قوله الا  
باذننى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاصاق اى لا تخرجى خروجا الا خروجا  
ملصقا باذننى فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة مها فلا ينتهى الخطر  
بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى  
الخطر لا محالة \* وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذننى داخل على الخروج لا على الخطر  
والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله  
الا ان آذن لك فداخل على الخطر والخطر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله  
(والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخرىج الفروع وذكر له  
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان \* حقيقة وهو الاستثناء المتصل  
\* وتفسيره ما ذكرنا بعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النيا \* ومجازو هو

والاستثناء نوعان  
متصل ومنقطع اما  
المتصل فهو الاصل  
وتفسيره ما ذكرنا واما  
المنفصل فلما لا يصح  
استخراجه من الاول  
لان الصدر لم يتناوله  
فجعل مبتداء مجازا



المفصل ويسمى منقطاً \* فجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه  
لاتعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة \* وقوله مجاز انصب على التمييز والمراد ان اطلاق  
اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسند الى الضمير  
الراجع الى المفصل أى جعل الاستثناء المفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تميزاً عن الجملة أى جعل  
المفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ  
من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول \* وكان من حق الكلام ان يقال  
فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً \* وعبارة شمس الائمة رجة الله الاستثناء حقيقة ما يباين ما هو  
مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله \* تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعدون  
انتم واولاؤكم الا قدمون فانهم عدوى لى الرب اله لى \* أى كل ما عبدتموه انتم وعبداء آبائكم الا قدمون  
وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اماديتهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم \* الرب العالمين  
فانى اعبدوه واعظموه كذا فى التيسير \* وذكر فى المطلع أى ما عبادة من عبده هذه الاصنام الا عبادة  
اعداء له لانهم تعودون على طاعتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى \* سيكفرون بعبادتهم ويكونون  
عليهم ضداً \* ولان المغرى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدوى  
ولم يقل لكم فرضاً للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتى لها عبادة  
للعدي فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراها بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا  
وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما نصحننا ابراهيم الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى  
الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير  
فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل \* والعدو يقع على  
الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً الكثير \* الرب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن  
رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم \* قال الزجاج ويجوز ان يكون  
القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدوى الرب العالمين لانهم  
سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته  
وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً قوله ( وكذلك لا يسمعون فيها لغوا  
ولا تأثيماً ) أى ومثل قوله تعالى \* فانهم عدوى لى الرب العالمين \* قوله عز وجل \* لا يسمعون فيها لغوا  
ولا تأثيماً الا قتيلاً \* لا يسمعون فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو  
\* واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط \* والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام  
ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق \* الا قتيلاً أى لكن يسمعون فيها قولا لا سلاماً هماً بلان  
من قتيلاً بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاماً \* او مفعول بهما لقيلاً بمعنى الا ان يقولوا سلاماً  
سلاماً \* ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاماً بعد سلام \* او يسلمهم  
الملائكة سلاماً بعد سلام \* ويجوز ان يكون معنى الاية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم  
الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبل قوله \* شعر \* ولا عيب فيهم خير

قال الله تعالى فانهم  
عدوى لى الرب العالمين  
اى لكن رب العالمين  
وكذلك لا يسمعون  
فيها ولا تأثيماً الا قتيلاً  
سلاماً سلاماً

ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع الكتاب \* اولان معنى السلام هو الدماء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدماء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الا كرام والتجمل لاهلها كذا في الكشف والمطلع قوله ( وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع ) ذهب بعض شايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين \* احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى \* واولئك هم الفاسقون \* لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الا زيدا لم يدخل زيد في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متباينان في تغييرها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعدل الثابت لا يقبل شهادته وكالنساء المفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان \* وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حين يتوبوا وادخل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب \* وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة النية فانها تقتضي المجانسة وجعلوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والعيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيرهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة \* ثم على التقديرين لاتعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ماسبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع صدنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب الرجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا  
استثناء منقطع لان  
التائبين غير داخلين  
في صدر الكلام فكان  
معناه الا ان يتوبوا  
او يحمل الصدر على  
عموم الاحوال بدلالة  
النية فكانه قال  
واولئك هم الفاسقون  
بكل حال الاحال  
التوبة



بالضرورة يتقدر بقدرها \* وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حيث ينبغي ان يكون كلاما مبتدأ  
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له  
 برد الشهادة \* قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء ببعض  
 الاحوال اى واوائك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء  
 توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا تنقضي صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض  
 مانع كآتوهمم الخصم قوله ( وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون ) اى ومثل قوله تعالى  
 الا الذين تابوا قوله عز اسمه \* الا ان يعفون \* فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذي  
 هو حالهم من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى  
 لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت  
 وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان  
 كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقي نظرا الى عموم الاحوال \* وقال القاضي الامام رحمه الله  
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو  
 بتصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله ( وكذلك ) اى ومثل  
 قوله تعالى \* الا ان يعفون \* قوله عليه السلام \* الاسواء بسواء \* في انه استثناء حال ايضا لان جل  
 الكلام على حقيقة واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام  
 على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهو المساواة فيحمل الصدر  
 على عموم الاحوال فصاركائه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل  
 لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبديل  
 قوله عليه السلام \* كيلا بكيل \* وبديل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبديل الحكم فان  
 اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى \* والمفاضلة  
 والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا  
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت  
 بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه  
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين \* فان قيل \* لان سلم  
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من  
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سوأ بسوأ فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا  
 للقليل والكثير \* وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا  
 آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام  
 والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حله على الحقيقة اولى فلان سلم انه يحتاج فيه الى  
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى  
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوي بالطعام المتساوي

وكذلك قوله تعالى  
 الا ان يعفون استثناء  
 حال وكذلك قوله  
 الاسواء بسواء استثناء  
 حال فيكون الصدر  
 تاما في الاحوال  
 وذلك لا يصلح الا  
 في المقدر

فبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين \* ولش سلبا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا تتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا في الصدر \* قلنا \* حل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حله على المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة \* قولهم حله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فلما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه \* الا ترى ان استثناء الديار والكر من الدراهم جاز بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اى الامتداد مالبة كذا فثبت ان حله على المتصل مع الاضمار اولى من حله على المنقطع \* وقولهم هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين \* وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء يراد به الخطة ودقيقها \* ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا تتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء \* واهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء الخطة ودقيقها \* وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه \* وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه خيرا الخطة سوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقه الشريعة ثم البيع لا يحجز باسم الطعام او الخطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يحجز لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المرد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص وبصير كانه قيل لا تتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل \* يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فاك اذا قلت ايس في الدار الازيد يدرج في الكلام انسان لا حيوان ولا سىء فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والسىء فى تلك الصورة \* وذكر شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه ان قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء \* استثناء لبعض الاحوال اى لا تتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى فى الكيل فىكون توقيتا للنهى بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة فى المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقفة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فلما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلماذا لا يثبت حكم الربوا



واتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان على الف (١٣٦) درهم الاثوب ان هذا استثناء منقطع لان استخراج  
 في القليل وفي الطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره \*  
 استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن  
 لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان  
 الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر \* ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف  
 خاص \* فجعل تقياء مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الاثوب اياه ليس على او لكن الثوب ليس على  
 \* وتقياء اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي قولك جاءني القوم الاحرار  
 لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم التعلق الا ترى انه اوضح صرح بالفي بان قال لكن ليس له على  
 ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان  
 لا يمنع لان الدلالة دون الصريح \* واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف  
 او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب \* من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من  
 خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الدينار او فلسا او الاكر حنطة فقد قال  
 ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد  
 رحمه الله لا يصح وهو القياس والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع  
 وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلغظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلغظ بالاستثناء  
 المقطع صحيح لغة بلا خلاف \* لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجا لا يصح فجعل تقياء  
 مبتدأ \* وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النفي وبيانه ان المستثنى لم يدخل  
 تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف  
 الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء  
 منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كرا الحنطة ليس على فلا يؤثر تقياء في الالف كافي  
 استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس \* وقوله فلم ينقص من القصة الذي هو  
 معتدلا من القصص اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا \* واما وجه الاستحسان فهو  
 ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكرم وصوف  
 من الحنطة او بكذا ما من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز اسع ويتعين الكرا والدهن  
 او الجوز ثمننا \* وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة \*  
 ويجوز انقراضها فصار الجنس واحدا من حيث البوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور  
 مختلفة فان الديار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة  
 وتكلم بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الدينار او الكرا من الالف \* وقد قلنا  
 ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة لتكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من  
 حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الامائة \* واذا كان الاستثناء استخراجا  
 وتكلم بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراج معنوي ايضا \*  
 واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

لا يصح فجعل تقياء  
 مبتدأ وتقياء لا يؤثر  
 في الالف واما اذا  
 استثنى المقدر من  
 خلاف جنسه فقد قال  
 ابو حنيفة وابو يوسف  
 رحمهما الله هو صحيح  
 وقال محمد رحمه الله  
 ليس صحيح لما قلنا من  
 الاصل وجعل استثناء  
 منقطعا فلم ينقص من  
 الالف شيئا وقال ابو  
 حنيفة وابو يوسف  
 رحمهما الله هو صحيح  
 لان المقدرات جنس  
 واحد في المعنى لانها  
 تصلح ثمننا ولكن  
 الصور مختلفة فصح  
 الاستثناء في المعنى وقد  
 قلنا ان الاستثناء تكلم  
 بالباقي بعد النفي معنى  
 لا صورة فاذا صح  
 الاستخراج من طريق  
 المعنى بقي في القدر  
 المستثنى تسعة الدراهم  
 بلا معنى وذلك هو  
 معنى حقيقة الاستثناء  
 فلذلك بطل قدره من  
 الاول بخلاف ما ليس  
 بمقدر من الاموال  
 لان المعنى مختلف فلم  
 يصح استخراجا  
 والله اعلم



وهو الكسر تسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالبة الكسر  
من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم يعنى كفاى الاستثناء من الجنس \* وذلك اى بقاء  
صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى  
وهو قوله على الف الالف بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة  
لان حيث المعنى \* فلذلك اى فلان استثناء الكسر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى \*  
بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه \* بخلاف ما ليس بمقدر من الاول مثل  
الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف باختلاف سمورتهما فان  
الثوب ليس من جنس الاول وجوباً فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح  
استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانفاء المجانسة صورة ومعنى \* واماما  
اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى المايه لا ثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو  
اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل  
وكذا هذا \* وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى  
انه اذا قال لفلان على الف درهم الادرهما فبين درهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح  
الاستثناء حقيقة واذا قال الاديارا او قفيز حطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم  
فان الجملة قبل الاستثناء درهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس  
واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمدايات  
جميعاً فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى  
فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الا بواجب ايت من جنس الدراهم عينا ولا وجوباً لانها  
لا تجب فى الذمة الا سلفاً فيمكن ان يجعل استخراجه لا فى حق عين الدراهم ولا وجوبها فى ما مضى  
على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازاً بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو  
ان البيان المغير لا يصح الا موصولاً قلنا اذا قال لفلان على او قبلى الف درهم وديعة فانه يصدق ان  
وصل ولا يصدق ان وصل \* وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل النصب  
والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المحمل وكان قوله وديعة بيان تفسير يصح موصولاً وفصولاً  
كما اذا قال هى زبوف \* وقلنا قوله وديعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار  
بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازاً بطريق حذف المضاف  
اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب  
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقدف كان قوله وديعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها  
وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها الاصل المال وتغيرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب  
اصل المال ورجوعها عما اقربه قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على الف درهم  
وديعة فى كونه مبنياً على البيان المغير قوله اسلمت الى آخره \* وقوله يصدق بشرط  
الوصل استحساناً بهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكنى او الا انى لم

ودلى هذا الاصل قلنا  
فبين قال لفلان على  
الف درهم وديعة انه  
يصح موصولاً لانه  
بيان مغير لان الدراهم  
تصلح ان تكون عليه  
حفظاً الا انه تعبير  
للحقيقة فصح  
موصولاً وكذلك  
رجل قال اسلمت الى  
عشرة دراهم فى كذا  
لكنى لم اقبضها او  
اسلفتنى او اقرضتنى  
او اعطينتنى فى هذا  
كله يصدق بشرط  
الوصل استحساناً لان  
حقيقة هذه العبارات  
للتسليم وقد يحتمل  
العقد فصار الاصل الى  
العقد بياناً مغيراً



لم اقبضها رجوع كافي قوله دفعت الى الا اني لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالقد وهو اقرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا \* وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سوا \* يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه \* وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذما جل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تهيير فيصح موصولا لا مفصولا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني او الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني بصدق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالا عطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب \* ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتماه فصار قوله الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا \* وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا \* لانهما اي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكار قوله الا اني لم اقبض او لكني لم اقبض رجوعا لا بيان فلا يقبل موصولا ولا مفصولا \* فاما الاعطاء فهبة اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض فيه بيانا لارجوعا \* وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الا درهم \* وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقدي تعدي اليه كقوله ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قد فتك الا اني لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قدما اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوجب وام بسلم حنث \* وكذلك السلم \* وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لانه فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصح ان يستعار للعقد

الايداع عقد استحفاظ وانه مقدمه قبل التسليم اليه ونظيره ما اذا قال بعثك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا يقبل ولوقال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم تغير قبول انما القبول شرط الفاذ قوله ( واذا اقر بالدرهم قرضا او ثمن بيع ) احتزبه عما اذا اقر بالدرهم فصبوا وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس بالغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا \* وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيوف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه \* فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فبين كل فصل على حدة \* فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقدر بلدة اخرى سوى بلدهما يكون زيوف بلدهما امكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقدر بلدهما كذا سواء فيكون بيان هذا الوجه فيذبح ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كرحنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو رد يصدق وان فصل \* الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بيانات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيادة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيادة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجب سلامة البديل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيادة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالموادعي البايع ان المبيع معيب وقد كان المشتري طالما لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري \* وهذا لان دعواء العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير رجوعا الى رجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا \* وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلدهما لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمي نقدا اخر لم يسمى فاما الزيادة فاسم للخلل في النقد انما كان بخلاف قوله على كرحنطة الا انه رد لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهدي والخبثي والتركي في العبد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم  
قرضا او ثمن بيع وقال  
هي زيوف صح  
عندهما موصولا لان  
الدراهم نوعان جياد  
وزيوف الا ان الجياد  
غالبه فصار الآخر  
كالمجاز فصح التغير  
اليه موصولا وقال  
ابو حنيفة لا يقبل وان  
وصل لان الزيادة  
عارضة وعيب فلا  
يحتمله مطلق الاسم  
بل يكون رجوعا  
كدعوى الاجل  
في الدين ودعوى  
الخيار في البيع



واذا قال لفلان على  
الف درهم من ثمن  
جارية باعنيها لكني  
لم اقبضها لم يصدق  
عند ابي حنيفة اذا  
كذبه المقر له في قوله  
لم اقبضها وصدقه  
في الجهة

ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاتري انه لو قال بعثك هذه الخنطة  
واشار اليها والمشتري كان راءها فوجد ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرديء بالعيب ولو قال بعثك  
بهذه الدراهم واسار اليها وهي زيوف استحق مثلها جادا لا زيادة فيها ولو كانت القود مختلفة  
وما اشار اليها نقد فوقع نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا بما هو فوقعه فلم ان الزيادة عيب فكان  
بمنزلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة وبخلاف قوله  
الا انها وزن خمسة لانه انشاء لبعض القدر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة  
كذا في الاسرار قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمما نظرا الى العرف فوجدوا الزيادة  
كثيرة الوجود عرفا واستعمالا واو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة  
فلا يعرض عند الاذا صار مجهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى  
الفقه باعتبار العرف واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا  
في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو و ثمن البيع سواء والاستقرض متعامل  
بين الناس كالبيع وذلك في الجياد مادة وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله  
ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة  
العصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا \* الا ان  
ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف العصب كذا  
في المبسوط \* كدهوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من  
ثمن متاع باعنيها واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين  
الحلول والاجل انما يثبت بعارض السرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بياتا \* ودهوى  
الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر  
البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق  
البيع لزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان  
راجعا عما قرره لا مبدأ قوله ( واذا قال لفلان على الف درهم ) هذه المسئلة من المسائل  
المبينة على بيان التغير عندهما \* ويانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية  
باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها  
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولا كنه قد قبضها وكذبه في الجهة  
بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا  
\* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن  
البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب  
المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت  
بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط  
دمية الجارية باناق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر في انكار القبض \* وان كذب المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقبض تغيير لمقتضى إطلاق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا للمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتأبى فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن \* فكان قوله غير اني لم يقبضها مغيرا للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبياننا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لان العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم يقبض بياننا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالككة وثمان الهالككة لا يكون عليه الا بعد القبض فصير اقرارا بالقبض \* لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آتية فزيادة صفة الهالككة لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار \* فالخاصل انهما جعلا بياننا محضا اذا صدقه المقر في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض \* وان كذبه في الجهة كان بياننا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به واعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياننا معنى التعبير كذا في اشارات الاسرار \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم يقبضها رجوع عما اقربه وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبياننا انه اقرب وجوب ثمن جارية بتغير عينها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاوالمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفناه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكما انه اقر بالقبض ثم رجع عنه \* يوضحه اقراره بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للابيع الى ذلك ولو ادعى اجل شهرا ونحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط \* وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تأخر الابعار في اعتراض على البيع او بقرانه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الابعار نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم يقبضها مدعيها امرعا رضاء يرفع موجب العقد بعد ما لم يزد عليه بالقرار بالبيع فلا يصدق كمالوا دعي الاجل في الثمن واذا لم يصدق وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقررا بالقبض \* بخلاف ما اذا قال فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم يقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة وادعى المال وقال ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم يقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بياننا غير افسح موصولا ولا يبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا لمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه



البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا  
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية \*  
ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقه فانه يصدق اذا وصل لان الغصب  
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقه موجه ضمان الغصب فكان قوله  
الا انها ستوقه استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي الجواز لارجوحا  
عما اقروا كان بمنزلة قوله الامانة \* وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا  
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة تتناولهما جميعا  
بحكم شمول الكلمة لا يحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما  
اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه  
اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب وجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت بالبيع  
لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغييره فلا يكون التغير بدعوى العارض  
انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله ( والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح ) يعني  
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض  
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوحا لا يانا فيبطل  
\* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه  
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شئ في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون متفلا لا مفترضا  
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه \* قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا  
في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع  
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة اخرى بمطلق  
النية يكون مفترضا في النائية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار  
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض  
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان  
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها  
وابطالها قوله ( وعلى هذا الاصل ) اي على الاستثناء بنيت مسألة ايداع الصبي \* وهو  
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا  
اودع ما لا سوى العبد والامة صبي عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة  
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله \* فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه  
بالاجاع وان قصر في الحفظ \* وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها  
فهو ضامن بالاجاع \* وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجاع \* وان كان  
الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء  
فان محمد ارجه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل \* وذكر القاضي الامام  
فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذ في شروح الجامع الصغير والامام السبكي

والثابت بالدلالة مثله  
اذا ثبت بالصرح فاذا  
رجع لم يصح وهذا  
فصل بطول شرحه  
وعلى هذا الاصل  
ايداع الصبي الذي  
يعقل قال ابو يوسف هو  
من باب الاستثناء لان  
اثبات اليد والتسليم  
نومان الاستحفاظ  
وغيره فاذا نص على  
الايداع كان مستثنى

رحمهم الله في البسوط ان الخلاف فيما اذا كان ما قلنا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر  
 الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل  
 فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي  
 رحمهما الله ان ابداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد اغير على المال وتسليطه عليه يتنوع  
 نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص  
 على الابداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ  
 مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه  
 المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا اغير  
 الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط \* والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور  
 عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر له حال المخاطب  
 او ثبوت ولايته له عليه بل باستثناءه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به  
 الا الاستحفاظ ثم لم يعمد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا وبعد ما عدم  
 كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على  
 المال لم يوجد اصلا وانه القاء على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه  
 كان بعد ضامنا لانه ضمن فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل  
 الابداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن \* ولا يقال لما  
 مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما وقرب الشحم الى الهرة  
 وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغونه \* لانا نقول الاختلاف في  
 صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا  
 ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة \* وقال ابو حنيفة  
 ومحمد رحمهما الله \* ليس هذا اي ليس هذا الابداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ  
 ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول  
 فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ  
 ههنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري  
 في الافعال فلا يصح تنويحه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه \* ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه  
 استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة  
 كذا قيل \* وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل  
 اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك  
 عدم مجانسة كما ترى \* فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل  
 التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا بعمل بطريق المعارضة \* فلا بد  
 من تصحيحه شرعا لمعارضه اي من تصحيح قوله او دعيتك هذا الشيء فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم  
 تصرف على نفسه فلا  
 يبطل لعدم الولاية بل  
 لا يثبت الا الاستحفاظ  
 ثم لا ينفذ الاستحفاظ  
 لعدم الولاية فيصير  
 كالمعدوم وقال ابو  
 حنيفة ومحمد رحمهما  
 الله ليس هذا من باب  
 الاستثناء لان التسليط  
 فعل يوجد من المسلط  
 فلا يصح استثناء  
 ما وراء الاستحفاظ  
 منه والفعل مطلق لا  
 عام والمستثنى من  
 خلاف جنسه فيصير  
 ذلك من باب المعارضة  
 فلا بد من تصحيحه  
 شرعا لمعارضه ولم  
 يوجد



الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي \* ويحتمل ان يكون الوار في قوله واقبل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستثناء نظرا منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا مام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان \* وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقى فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا \* واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه \* قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نومان من الكلام \* احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما كنهه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالا ذرله بالاتلاف ويقول احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله لا تأكل \* بخلاف العبد والامة لانه ليس من مادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل وبفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم \* وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فيتبت التسليط في لدابة بطريق العادة \* والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك بادتيار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا له من استهلاكه بالغنا كان المودع او صديقا الا انه بقوله احفظ قصدا ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا \* فان قيل \* هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد \* قلنا \* بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك متمكن يده حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد ففي اليد المتفرقة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كمالك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا \* بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الا دعى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله \* ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتاوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره \* بخلاف ما لو قال اقتل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول  
الشافعي رحمه الله  
في الاستثناء

وعلى هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لا أخير بعث منك باللف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف باللف ولو قال على ان لي نصفه ( ١٤٥ ) يقع على النصف بخمسائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخل في البيع لافي  
الثن فيصير المبيع نصفاً  
فيبقى كل اثن وقوله  
على ان لي نصفه شرط  
معارض لمصدر  
الكلام فيكون  
موجبه ان يعارض  
هذا الايجاب الاول  
فيصير العقد واقعا  
للبيع والمشتري  
فيصير بايعا من نفسه  
ومن المشتري والبيع  
من نفسه صحيح بحكمه  
اذا افاد في الدخول  
قاعدة حكم التقسيم  
فيصير داخلًا ثم خارجا  
ليخرج بقسطه من  
اثن مثل من اشترى  
عبدين باللف درهم  
احدهما ملك المشتري  
ان اثن يقسم عليهما  
الاترى ان شراء مال  
المضاربة يصح  
بمباشرة رب المال  
وعلى هذا الأصل  
رجل وكل وكلا  
بالخصومة على ان لا  
يقر عليه او غير جائز  
الاقرار بطل هذا  
الشرط عند أبي يوسف  
لان على قوله الاقرار  
يصير مملوكا للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسليط في التضمن لرضاء به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه \* واهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له ائلفه فذاك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار حاصيا بالاستعمال بامر وهذا تسليط له بئزلة قوله ابحتك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره \* فان قيل \* لو اودع رجلا مالا فائلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله \* قلنا \* لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله ( وعلى هذا الأصل ) وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي \* ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد باللف \* وانما دخل اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لاني اثن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم وكان هو المقصود فنصرف الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كأنه قال بعث نصفه باللف درهم \* وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عام بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم اثن على المستثنى والمستثنى منه ولولم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالخصومة ابتداء وانه لا يجوز لصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لان عقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرقا ان في الدخول قاعدة فوجب القول به كافي مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على يخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسئلة التعليق بالشرط الاترى انه لو قال بعثك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله ( وعلى هذا الأصل ) وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة \* والمسئلة على وجوه \* احدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند أبي يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز \* والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لانه ( كشف ) من الخصومة ( ١٩ ) حتى لا يختص ( ثالث ) بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثنائه ولا ابطاله بالمعارضة



الجامع الصغير كما ذكره هنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف  
رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك  
ما كان الموكل مال كاله لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء  
وفي غير المجلس القضاء فكذلك الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا بالوكيل حكما  
للو كالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان  
لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعل الكلام  
بعد الاستثناء تكميلا بالباقي فاذا ثبت حكمه وتبعه لا يصح استثناءه كما لو وكاله بالبيع على ان  
لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان  
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعاً لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد  
العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت  
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر  
عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم \* الا بقض الوكالة اي لا يملك ابطال  
اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها \* وقال  
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز  
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد  
مخاصمته فكان له ان لا يقبل \* وجواز الاستثناء وجهان \* احدهما ان الخصومة تتناول  
الاقرار عملاً بمجازها لان الخصومة لما كانت مجبورة شرعاً صار التوكيل بالخصومة توكيلاً  
بالجواب مجازاً لان توكيله انما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه والذي يقن بانه مملوك  
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محققاً لا يملك الانكار شرعاً وتوكيله بما لا يملك  
لا يجوز شرعاً فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما  
نصفه مطلقاً ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة صحيح عقده واذا صار توكيلاً بالجواب يدخل  
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار \* ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية  
بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعى محققاً  
وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة  
التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق  
تغير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بياناً غيراً فيصح موصولاً ويجب ان لا يصح موصولاً  
الا ان يمتز الوكيل عن الوكالة فيثبت يسقط الاقرار بطلان الوكالة \* وقوله اصلاً لدفع  
وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء مفصلاً كن وكل  
رجلاً يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما مفصلاً ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال  
لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء مفصلاً لان الاقرار ثبت له حكماً للوكالة  
فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار \* والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الانقضاء الوكالة وقال  
محمد رحمه الله استثناءه  
جائز وللخصم ان لا  
يقبل هذا الوكيل  
لان الخصومة تناولت  
الاقرار عملاً بمجازها  
على ما عرف وانقلب  
المجاز هنا بدلالة  
الديانة حقيقة  
وصارت الحقيقة  
كالمجاز فاذا استثنى  
الاقرار وقيد التوكيل  
كان بياناً غيراً فيصح  
موصولاً وعلى هذا  
يجب ان لا يصح  
موصولاً الا ان يعزله  
اصلاً لانه عمل بحقيقة  
اللفظ فيصح فلم يكن  
استثناء في الحقيقة  
وعلى هذا يصح  
موصولاً وهو اختيار  
الخصاف واختلف  
في استثناء الانكار  
والاصح انه على هذا  
الاختلاف على  
الطريق الاول لمحمد  
رحمه الله



الضرورة

الشيخ الامام رضى

الله عنه وهذا نوع من

البيان يقع بمالم يوضع

له وهذا على اربعة

اوجه نوع منه ما هو

في حكم المنطوق ونوع

منه ما ثبت بدلالة

حال المتكلم ونوع منه

ما ثبت ضرورة

الدفع ونوع منه ما ثبت

بضرورة الكلام اما

النوع الاول فمثل قول

الله تعالى وورثه ابواه

فلامه الثلث صدر

الكلام اوجب

الشركة ثم تخصيص

الام بالثلث دل على

ان الاب يستحق الباقي

فصار بياننا بقدر نصيبه

صدر الكلام لا بمحض

السكوت ونظير ذلك

قول علماء ائمة الله

في المضاربة ان بيان

نصيب المضارب

والسكوت عن نصيب

رب المال صحيح

للاستغناء عن البيان

وبيان نصيب رب

المال والسكوت عن

نصيب المضارب

صحيح استحسانا على انه

بيان بالشركة الثابتة

بصدر الكلام

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا اقرار مسائلة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز  
 الاقرار تبين ان مراده حقيقة الغوية وهى الخصومة لا مطلق الجواب الذى هو مجاز  
 بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من البصيين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند  
 التخصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح  
 موصولا ومفصولا \* والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه \* وقد اختلف  
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال  
 حقيقة مجازه فان حقيقة المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجاز الجواب وهو يشمل  
 الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل \* وقال بعضهم هو على  
 الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار  
 جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد  
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد \* ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى  
 لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه \* وذكر فى المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار  
 على صح صد محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان  
 المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دهوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار  
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناء الانكار كما يصح  
 استثناء الاقرار \* والشرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا  
 لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضى الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير  
 الوكيل وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة \* والخامس ان يوكله بالخصومة  
 جائز الاقرار عليه بصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا لاشافعى رحمه الله \* ثم  
 التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشارة محمد فى باب الوكالة بالصلح \* وحكى  
 عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول  
 لوكيل وكلتك ان تخصم وتذب على قادرايت مذمة لتحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار  
 فاقر على فاني قد اجزت لك كذا فى المغنى والله اعلم

## باب بيان الضرورة

اي البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سببه بمالم يوضع له  
 وهو السكوت \* نوع منه ما هو فى حكم المنطوق اي النطق بدل على حكم المسكوت  
 فكان بمنزلة المنطوق \* وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال الساكت  
 المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما \* ضرورة الدفع اي دفع العرور  
 \* كان بياننا بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت  
 عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه \* يصير  
 نصيب الاب كالمصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا يبه مانق  
 قوله ( ونظير ذلك ) اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب



من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل \* ولوين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما يبق للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ايسر بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط \* ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احده الشريكين كان ذلك بيانا في حق الآخر ان له ما يبق كما بينا في قوله تعالى \* وورثه ابواؤه فلامه اثلث \* فهما لادفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كأنه قال ولك ما يبق فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المطوق قوله ( وعلى هذا حكم المراجعة ايضا ) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليدت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مال الآخر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المراجع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكره واما الحاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا \* وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والنصيب على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي الآخر فكان صاحب البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في البسوط قوله ( واما النوع الثاني ) وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم قبل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير \* يدل خبره ببدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات وعاملات كان الناس يتعاملون بها فيما بينهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقروهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على مسكر محطور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا امرهم بالمعروف وينههم عن المنكر \* فكان سكوتهم بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر \* وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم المراجعة ايضا وعلى هذا اذا وصى رجل لفلان وفلان بالقب لفلان منها اربع مائة كان بيانا ان السمتة للباقي وكذلك اذا وصى لهما بثلث ماله على ان لفلان منه كذا واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقادا باحتها او لا يكون كذلك \* فان كان الاول  
كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على  
كون النهي منسوخا بالاتفاق \* وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره  
دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان  
تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه  
عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه  
انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد قلم يعاود واقره على ما كان عليه  
واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ \* وجهة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام  
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزما ارتكاب محرم وهو باطل وذلك  
لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة  
عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام \* السكاكت عن الحق شيطان  
اخرس \* وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل بوجه الجواز او  
النسخ وان كان غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال \* وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم  
فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك افعال او اقوال حرام  
بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما لعدم التحريم او  
النسخ \* وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجربا لانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام  
يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور \* وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايةهم  
لانهم غير متبعين له ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام  
عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان  
رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي  
عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المال المذكور وهو  
سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف بأباه العطف اذ لا بد في  
العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت  
النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لانه فيه اعتبار  
سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل \* ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول  
بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب  
لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الأئمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فتحس سكوت  
صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة \* المغرور من بطأ امرأة معتدرا على ملك يمين  
او سكاك على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق \* ولده هذا حرا بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن فسيط  
قال ابقت امة فانت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة  
فنزت وابطها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها المولاها وقضى على ابني

ويدل في موضع  
الحاجة الى البيان  
على البيان مثل  
سكوت الصحابة  
رضوان الله عليهم  
عن تقويم منفعة  
البدن في ولد المغرور



ثم قيل قبل انقجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع  
 الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه  
 او شرع في الصوم في قوله صم هذا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان  
 وعامة نسخ اصول الفقه \* قال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة  
 لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من  
 الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل  
 واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع واليجاب اعتقاد ما ليس بواجب  
 واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية  
 على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله  
 تعالى فان امر الله تعالى اذلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة  
 فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد  
 به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم  
 بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقد ظاهره ويعزم  
 على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما  
 بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد  
 لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامر يظهر منه الطاعة وكان النسخ مفيدا في حق المأمور  
 وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير \* اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى  
 بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير  
 كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قوله (قالوا)  
 اي الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى  
 نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة  
 الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على  
 العزم والقصد والمنع منه \* فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر  
 والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعني لما كان الفعل هو المأمور به والمهى عنه  
 اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى  
 عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه  
 اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك  
 الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات  
 الامر والنهى وقد علمت ان اجتمعا في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بجواز  
 النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والعلط الذي هو على  
 صائب الشرع محال \* نبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن  
 هو المقصود بكل نهى  
 وبكل امر نصا يقال  
 افعلوا كذا ولا تفعلوا  
 فيقتضي حسنه بالامر  
 لا محالة وقبحه بالنهى  
 واذا وقع النسخ قبل  
 الفعل صار بمعنى  
 البداء والعلط والجملة  
 لنا ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم امر  
 بخمسين صلوة ليلة  
 المعراج ثم نسخ ما زاد  
 على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا  
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف  
واحد وفي تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه  
انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا  
انه بالامر انما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذا التكليف لا يكون الا بحسب  
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الاقادة  
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة  
مصورة فيما اذا كان الهى تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل  
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل  
فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان  
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه ثبت ان الامر امر بالفعل لا غير  
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء \* والحجة لعامة  
العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبی صلى الله عليه وسلم امر بخمسين  
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه  
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة \* فان قيل هذا خبر غير ثابت  
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج  
ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كرادوا غيره  
والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم  
للأمة لالنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للأمة لانه لا يتصور قبل العلم \*  
ولش سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا \* ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف  
الدليل العقلي \* ولش سلمنا انه ليس بمخالف له فلان سلمنا ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض  
ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض \* قلنا الحديث ثابت مشهور  
تلقته الأمة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقدا الحديث  
كأرووا اصل المعراج روى فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذکور في الصحيحين  
وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه  
من زيادات القصاص \* قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم  
خبر الرواية والقدر و اخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بظعن  
مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بظعن الروافض والحوارح فيه وكالم يرد  
خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم \* وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما بينه \* وقولهم لم يوجد  
التمكن من الاعتقاد في حق الأمة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الأمة  
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك \* قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبطل بالقبول

فكان ذلك بعد العقد  
لانه صلى الله عليه  
وسلم اصل هذه الأمة  
فصح النسخ بعد  
وجود عقده ولم  
يكن ثمه تمكن من  
الفعل



والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه \* وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل الخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لو سألت الخفيف ايضا قال انا استحي قتيبن ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخاً على وجه الخفيف بسؤاله بعد الفرضية \* وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بدمج الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدمر الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المذكور وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالهي عند وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسمع اصل الفعل ولو لا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر \* وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسمع جزءاً من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يورهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا \* لان الادنى يصلح مقصودا يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيقته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء \* منفصلا عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيقته قبل التمكن من الفعل بياناً ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل \* وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل \* وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لمقام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضروته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطامات فيجوز ان يتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايماناً ولا يلزم منه البداء \* والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلاً ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا \* يوضحه انه لو قرن البيان صريحاً بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلاً عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافاه الاعتقاد الحقة فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلاً

هناك صرح ذلك واستقام كالوقال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير \* وبيانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام \* انما الاعمال بالنيات \* وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام \* من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة \* الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا \* فاذا كان كذلك اى كان الشأن كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم يهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله (الا ترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى \* وقوله \* وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به وكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدا الامرين وهو العقد مقصودا لازمال كونه اهم والاخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك \* وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس مقصودا في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير  
قرينة الا بعزيمة القلب  
وعزيمة القلب قد  
تصير قرينة بلا فعل  
والفعل في احتمال  
السقوط فوق العزيمة  
فاذا كان كذلك صلح  
ان يكون مقصودا  
دون الفعل الا يرى  
ان عين الحسن لا يثبت  
بالتمكن من الفعل  
وقول القائل افعلوا  
على سبيل الطاعة  
امر بعقد القلب لا  
محالة فيجوز ان يكون  
احد الامرين  
مقصودا لازما  
والاخر يتردد بين  
الامرين والله اعلم



بطريق الابتلاء وانما تكون لجر السفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب \* فان قيل \*  
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا \* قلنا \* نعم  
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا  
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت  
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلقا الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ  
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

### باب تقسيم النسخ

### باب تقسيم النسخ

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه اجماع  
اربعة الكتاب  
والسنة والاجماع  
والقياس اما القياس  
فلا يصلح ناسخا  
لما بين ان شاء الله تعالى

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى  
الكعبة ومنه قوله تعالى \* ما ننسخ من آية \* وقوله عز اسمه \* فينسخ الله ما يلقي الشيطان \* وعلى  
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم ما شورا \* وعلى من يعتقد  
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك \* وعلى الطريق المعروف  
لارتقاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من يجوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا  
\* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله  
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والزاع لفظي \* اجماع اربع  
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله ( اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بين )  
كانه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص  
فيه ادعاءية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل \* واعلم ان القياس المظنون  
لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح  
من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فجاز التخصيص به  
جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز  
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ  
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ  
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب  
والسنة اذ القياس بكثير محال الص \* وذ كر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم  
بالقياس الجلي دون الخفي قال الفر الى رحمه الله لفظ الجلي مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح  
واما المظنون فلا \* تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الراى  
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجين كذا  
ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وقال على رضي الله عنه لو كان  
الدين بالرأى لكان باطن الخلف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم مسح على ظاهر الخلف دون باطنه \* وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ

به لا يخاف من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان عقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى \* وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا وادلا ثبوت له فلا دفع ولا نسخ \* واما اعتبار النسخ بالتخصيص فنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جاز دون النسخ وكيف يتساوى ان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطل \* ومادكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المخصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوفا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص \* واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا \* فهم من منع من ذلك مطلقا كالحابلة وعبد الجبار في قول مصير انهم الى ان القياس اذا كان مستتبعا من اصل فالقياس باق بقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله \* ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى التأخر عنه والاصح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ \* وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان فوقه تين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده على مامر \* قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب المصوح ثم يطفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يطفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع \* هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عمار بن رضى الله عنه لما حجب الام عن التلت الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحبها باخوين وقد قال الله تعالى \* فان كان له اخوة فلامه السدس \* والاخوان ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز نسخ الاجماع \* وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابى بكر رضى الله عنه \* وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به واصح ان النسخ به لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوة لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروطا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جاز عندنا



جهة من جهة الشرع موجهة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح  
 الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور وجاز حيث جاز به الزيادة على النص  
 التي هي نسخ فبالاجماع اولى \* وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن  
 اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله  
 تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقا على ان لا نسخ بعده  
 وفي حال حيوته ما كان ينقذ الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد  
 البيان منه فالوجوب للعلم قطعاهو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ  
 بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز \* وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع  
 ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر  
 في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكره هنا محمولا على عدم  
 جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض \* والفرق على ما اختاره ان الاجماع لا ينقذ  
 البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما  
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينقذ  
 اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر على خلاف الاول \* ولكن مامة  
 الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشيء او منسوخا بشي لما بيناه لا يصلح ناسخا  
 للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة  
 بعد وفات النبي عليه السلام \* وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني  
 ان دل على بطلان الاول لم يحز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا  
 لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحز ذلك الدليل شرعي منجد وقوع لاجله  
 الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل  
 لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على  
 الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ \* وكذا لا يصلح ناسخا للقياس  
 ولا منسوخا به لما مر \* واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ  
 بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعاه حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة  
 فلا يكون لامة السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا  
 ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها  
 ايضا لا مكان تقدير النص الدال على الحب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحب  
 خطأ وحيث يكون النسخ هو النص لا الاجماع \* وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلف  
 قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف  
 في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين) هما مثلنا واحد منهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه  
 الله بفساد القسمين  
 الآخرين واحتج  
 بقوله تبارك وتعالى  
 ما ننسخ من آية او  
 ننسخها نأت بخير منها  
 او مثلها وذلك يكون  
 بين الآيتين والسنتين  
 فاما في القسمين  
 الآخرين فلا واحتج  
 بقوله تعالى قل ما يكون  
 لي ان ابدله من تلقاء  
 نفسي فثبت ان السنة  
 لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والشككيين من الأشاعرة والمعتزلة واليه ذهب  
المحققون من أصحاب الشافعي \* ونسب الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أنه لا يجوز وهو مذهب  
أكثر أهل الحديث \* ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر  
من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلاسي من متكلمي  
أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه \* وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع  
لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد  
الشرع بالمنع من ذلك وهو قول أبي حامد الأسفرايني \* والثانية نسخ السنة بالكتاب  
وهو جائز أيضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيها  
منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني \* وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب  
الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر  
بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الظاهر  
من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع \* واستدل  
من أنكر الجواز عقلا في المسئلة الأولى بأن المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر  
بصير متواتر بعده فلا يجوز أن يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يحز النسخ  
بالاجماع إذ لو جاز به النسخ اصارت المعرفة بنسخه موقوفة على أنه متأكد الاجماع في الزمان المستقبل  
على نسخه \* وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد  
فيما لم يوح اليه لم نأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد  
فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز \* قالوا وهذا آخرنا التخصيص بالسنة  
لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا \* واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى \* ما ننسخ  
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها \* فانه يدل على أن الآية لا تنسخ الآية لأنه تعالى قال  
نأت بخير منها أو مثلها وهو يدل على أن البدل خير أو مثل وعلى أنه من جنس المبدل لأن  
قول القائل لا آخذ منك دهما إلا آتيت بخير منه يفيد أنه يأتي بدينهم خير من الدين  
المتأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثاله ولا من جنسه بلا شك لأن القرآن كلام الله  
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها \*  
ولأنه تعالى قال نأت وهو يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لأن الضمير له  
وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن لا سنة وبؤ كده سياق الآية وهو قوله تعالى \* ألم تعلم أن الله  
على كل شيء قدير \* لا شعاره بأن الآتي به هو الله تعالى \* وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم  
الجواز في المسئلة الثانية فقالوا المادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم  
يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين  
واليه أشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين أي الاتيان بالمثل أو بالخير إنما يتحقق بين الآيتين  
أو السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا

واحتج بقوله صلى  
الله عليه وسلم إذا روي  
لكم عن حديث فاعرف  
ضوءه على كتاب الله  
تعالى فإن وافق  
الكتاب فاقبلوه وإلا  
فردوه وقال ولأن  
في هذه صيانة  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم عن شبهة  
الطعن لأنه لو نسخ  
القرآن به أو منه كما  
نسخت بالكتاب  
لكان مدرجة إلى  
الطعن وكان التعاون  
به أولى



فلا يتحقق ذلك \* ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل  
او بالخير في نسخ الآية لا في مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال  
ولهذا لم يذكر شمس الاثمة وجامعة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية  
في المسئلة الاولى لا غير \* واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى \* قل ما يكون لي ان  
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي \* اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية  
التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لا مبدله والتبديل باطلا فله يتناول تبديل اللفظ وتبديل  
الحكم فينتفي الامر ان جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل  
اللفظ \* وبقوله عليه السلام \* اذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما  
وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه \* امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من  
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها \* وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \*  
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلو نسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا  
لانعدامها \* وبقوله عز اسمه \* ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء \* والسنة شيء فيكون  
الكتاب بيانا لحكمه لا رافعه وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبيها للغلط  
فيها ان كان مخالفا \* ثم بين الشرح لهم من العقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا  
اي في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه  
لو نسخ الكتاب به اي بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول حامل بخلاف ما يزعم  
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه  
فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اي طريقا ووسيلة اليه  
فكان التعاون به اي بكل واحد اولى من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما معينا للآخر  
ومؤيدا له اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلنا انه مصون عما يوهم  
الطعن \* ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول  
كيف نعتقد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه  
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله \* قل تراه روح القدس من ربك  
بالحق \* فلا يكون في تجوز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله  
(واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله \* في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب  
بالسنة بقوله تعالى \* كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين  
والاقرين بالمعروف \* فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام  
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذا المتواتر نوعا متواتر من حيث الرواية ومتواتر  
من حيث ظهور العمل به من غير تكبر فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل  
ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بالاتفاق فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي  
عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته \* ولا يجوز ان

وقد احتج بعض  
اصحابنا في ذلك بقوله  
تبارك وتعالى كتب  
عليكم اذا حضر  
احدكم الموت ان ترك  
خيرا الوصية للوالدين  
والاقرين في الآية  
فرض هذه الوصية  
ثم نسخت بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بآية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق  
بطريق لا يناقئ ثبوت حق آخر لطريق آخر كافي حق الاجانب وبدون المساقاة لا يثبت النسخ  
ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما ازل في القرآن ولكن لم يبلغه الانتساخ تلاوته مع بقاء  
حكمه لان قطع هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم  
الاوتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغه الانتساخ تلاوته \* والى الامتناع تعيين ناسخه ومنسوخ  
ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا  
ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد  
صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو النسخ وان احتمل  
اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه \* قال النسخ  
رحم الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين \* احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت  
بهذا الحديث بل ثبت بآية المواريث فانها زلت بعد اية الوصية بالاتفاق \* وبانه اى بيان  
ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره \* من بعد وصية  
يوصى بها او دين \* والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية  
لوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث  
كازعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافذة  
بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية او وصيتهم بها للاجانب فلما رتب  
الارث على الوصية المطلقة النافذة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق  
بعد التقيد نسخ كما ان التقيد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين \* ولا يقال المعرفة اذا اعيدت  
نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى  
فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة \* لانا نقول ذلك الاصل غير  
مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان السى اذا ذكر يلفظ  
النكرة بعدما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال  
رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا \* ولش سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع  
وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا  
النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيد الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بخلاف لم يبق  
فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع \* والثاني اى الوجه  
الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نومان \* احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى  
اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة  
بالمقابلة ونسخ اباحة الجمر بحرمتها \* والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم  
من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة  
فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن تحول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير  
صحيح لوجهين احدهما  
ان النسخ انما ثبت بآية  
المواريث وبانه انه  
قال من بعد وصية  
يوصى بها او دين فرتب  
الميراث على وصية  
نكرة والوصية  
الاولى كانت معهودة  
فلو كانت تلك الوصية  
باقية مع الميراث ثم  
نسخت بالسنة لوجب  
ترتيبه على المعهود  
فصار الاطلاق نسخا  
للقيد كما يكون القيد  
نسخا للاطلاق والثاني  
ان النسخ نومان  
احدهما ابتداء بعد  
اتهاء محض والثاني  
بطريق الحوالة كما  
نسخت القبلة بطريق  
الحوالة الى الكعبة



وهذا النسخ من الفصل الثاني وبيانه ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الایصاء في الاقربین الى

وكسح الامر بذبح الولد الى الشاة عندا كثر الاصولين \* وهذا النسخ ای نسخ الوصية  
لوالدين والاقربین من النوع الثاني \* وبيانه ای بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى  
فوض الایصاء في الوالدين والاقربین الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصص كل  
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار  
ما يوصي لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه  
بيان ذلك الحق على وجه يتقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على  
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثلثون وغيرها \* تغريبها الحق ای تحويل  
من جهة الایصاء الى الميراث \* وقوله فتحول تفسير التعبير \* والى هذا ای الى ما ذكرنا  
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله \* يوصيكم الله في اولادكم \* حيث اطلق لفظ الایصاء  
ای الایصاء الذي فوض اليكم تولاؤه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم \* وبقوله جل  
ذكره \* لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا \* ای لاتعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة  
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما  
بالحكمة حكيم في القسمة \* ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول  
المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم  
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه  
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء بدل  
على سببية الاول كقولك زارني ما كرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل  
ذی حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب  
الشرع لم يبق الوصية مشروعة \* وهو معنى قوله بهذا الفرض ای المذكور في الآية نسخ  
الحكم الاول وهو وجوب الوصية \* قال شمس الاثمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه  
والكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربین  
فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحالة وان لم يبق  
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من  
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجوار كالوصية للجانب فعرفنا انه انما انتسخ  
وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام  
\* لا وصية لوارث \* فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية قوله ( ومنهم من احتج ) يعني  
في جواز سح الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى  
\* فامسكوهن في البيوت \* نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام \* واليب باليب جلد مائة ورجم  
بالحجارة \* اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه \* وهو ضعيف  
ايضا لانهم يقولون لانهم نسخ بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل  
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما ينل في القرآن وقال

العباد بقوله تعالى  
الوصية للوالدين  
والاقربین بالمعروف  
ثم تولى بنفسه بيان ذلك  
الحق وقصره على  
حدود لازمة تعين بها  
ذلك الحق بعينه  
فتحول من جهة  
الایصاء الى الميراث  
والى هذا اشار بقوله  
يوصيكم الله في اولادكم  
ای الذي فوض اليكم  
تولى بنفسه اذ عجزتم  
عن مقاديره الایصاء  
الا ترى قوله لاتدرون  
ايهم اقرب لكم نفعا  
وتد قال النبي صلى الله  
عليه وسلم ان الله تعالى  
اعطى كل ذي حق  
حقه فلا وصية  
لوارث ای بهذا  
الفرض نسخ الحكم  
الاول وانتهى ومنهم  
من احتج بان قول الله  
تعالى فامسكوهن  
في البيوت نسخ ما ثبت  
الرجم بالسنة الا ان  
قد روي عن عمر ان  
الرجم كان مما ينل ولا  
قوله جل وعلا  
يجعل الله لهن سبيلا  
بجمل فسرته السنة



لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة  
 اذ اني انا فارجوهم البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب  
 اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقى حكمه \* وقيل \* نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي  
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصوصا عندهم  
 وان لم يصلح ناسخا \* او يجعل الله له سبيلا مجمل فسرته السنة يعني ولش سلمان الرجم ثبت  
 بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا  
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى \* او يجعل الله له سبيلا \* فان اؤخذ به فمعنى الى ان ثم فسر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا بالبكر بالبكر جلد مائة  
 وتغريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم  
 بهذا البيان كانهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واخرج بعضهم) اي  
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى \* وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار  
 فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبت ازواجهن مثل ما انفقوا \* فان هذا الحكم وهو اتياء الزوج مثل ما انفق  
 حكم نسخ بالسنة ادلايتلي فاسخه في القرآن \* وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا \* لان هذا  
 اي قوله تعالى \* وان فاتكم شيء \* الآية \* فيمن اي في شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار  
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اي في اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب  
 ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران \* ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب  
 كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا \* ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال  
 الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتهم اصبتموهم في القتال بعقوبة حتى غنتم كما قال الزجاج  
 او اصبتم عقبي منهم اي كانت العلبة لكم حتى غنتم \* وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ  
 ايضا \* وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى \* يا ايها  
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بيبكم بالباطل \* كذا في شرح التأويلات \* واذا كان كذلك  
 لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع \* وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا  
 ما انعمتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابي  
 المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية \* وقال  
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين واتت امرأة من المشركين فقال القوم هذه  
 عقيبتكم قد اتتكم فزلت \* والمعنى وان سبقكم وافلت منكم شيء من ازواجكم اي احد منهم  
 الى الكفار فعاقبتهم من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء  
 مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اي يتناوبون  
 كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقيبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار  
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا \* قالوا  
 وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذ من الكفار

واخرج بعضهم بقوله  
 تبارك وتعالى وان  
 فاتكم شيء من  
 ازواجكم الى الكفار  
 الآية هذا حكم لنسخ  
 بالسنة وهذا غير  
 صحيح لان هذا كان  
 فيمن ارتدت امرأته  
 ولحقت بدار الحرب  
 ان يعطى ما عزم فيها  
 زوجها السلم معونة له  
 وفي ذلك اقوال مختلفة  
 وقد قيل انه غير  
 منسوخ ان كان المراد  
 به الامانة من الغنيمة  
 فيكون معنى قوله  
 تعالى فعاقبتهم اي غنتم



ومن الحجّة الدالّة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجهة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية في قراءته فلما اخبر به قال ام يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكنني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لا خبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخ الكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار

وتعريض الزوج المسلم من الغنية او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله (ومن الحجّة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجهة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة \* وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب \* فان قيل \* لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله فبهم اقتده \* قلنا \* عدك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب \* والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف وما ثبتت هي الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة \* وعبارة شمس الاثمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظاهرا ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذ ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب \* قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء \* وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعد ما اخترن الله ورسوله \* بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك \* وأشار شمس الاثمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخا لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد



فانه بمنزلة التأيد اذ البعديّة المطلقة تناول الابد \* يوضحه ان ذلك ثبت جزاء الحسن عملهم  
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل  
ذلك بالنسخ مع بقاءه على ذلك الاختيار \* ولش سلبا نسخته فذلك ثبت بقوله تعالى \* انا  
احللتك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن \* على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج \*  
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين  
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح  
جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلة فاقبل زوجها مسافر المحزومي وقبل ضيفي من  
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم يحف فنزل قوله  
تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات \* الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في  
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله ( والدليل المعقول ) وهو معتمد الجمهور ان نسخ  
احدهما اعني الكتاب والسنة بالآخر ليس بمتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول  
بالجواز \* اما بيان هدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كايضا فادانبت  
حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاء بوحى غير منلو كما  
لا يمتنع ان يبينها بوحى منلو وكما لم يمتنع ان يبين بحمل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين مدة الحكم  
المطلق بعبارة الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان  
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب  
بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى  
بيان مدته لعلمه بتبديل المصلحة كما لو يدها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى  
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى البات  
بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوعه بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك  
ليس بمتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم  
جوازه على ما بين فثبت انه جائز \* وعارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما  
بالآخر لكان لغيره لالذاته لا لكل واحد من الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال  
وما يطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان الكتاب منلو والسنة غير منلو ونسخ احدهما  
القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة  
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لما لم يلائم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه  
\* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرأنا  
ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه  
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله ( ولان الكتاب ) دليل آخر على الجواز  
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات الممانلة المشروطة بالنص  
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجرا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والدليل المعقول  
ان النسخ لبيان مدة  
الحكم وجائز  
لرسول بيان حكم  
الكتاب فقد بعث  
مبينا وجائزا يتولى  
الله تعالى بيان ما  
اجرى على لسان  
رسوله صلى الله  
عليه وسلم ولان  
الكتاب يزيد بنظمه  
على السنة فلا يشكل  
انه يصلح ناسخا واما  
السنة فانما ينسخ بها  
حكم الكتاب دون  
نظمه والسنة في  
حق الحكم وحي  
مطلق يوجب ما  
يوجه الكتاب فاذا  
بقى النظم من الكتاب  
وانسخ الحكم منه  
بالسنة كان المنسوخ  
مثل النسخ لا محالة  
ولو وقع الطعن بمثله  
لم يصح ذلك في  
الكتاب بالكتاب  
والسنة بالسنة بل  
في ذلك اعتلاء و  
منزلة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
وتعظيم سنته والله اعلم



فغير انما كما يصلح في نسخ الكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم واجبات العلم كما قرر في الكتاب لم يصح نسخها بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان ايتاظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة \* قلنا \* المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا \* او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بياها لانتها حكمه فقط فيندفع التناقض \* وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به \* لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه \* واليه اشار الله تعالى بقوله \* واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل \* قالوا انما انت مفتر ثم ايندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه \* وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارة من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه \* ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما نولى بيان مدة الحكم الذى اثبته بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى \* قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى \* فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله تعالى الا انه غير متلو \* ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد فيه فيما لم يوح اليه \* لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقرر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا \* وذكرنا لقرالى رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال \* قوله وتأويل الحديث \* قال شمس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب  
 فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما ينشأ في الكتاب  
 ظاهر اولش ثبت فالمراد اختار الاحاد لا المسموع عنه بعينه او الثابت عنه بالقل المتواتر وفي اللفظ  
 ما دل عليه وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان  
 خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند  
 التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب  
 الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصاً عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما  
 الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله ( فاما قوله تعالى نأت بنخير منها ) جواب عن  
 تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه  
 اى مع معناه او ملتبساً بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز  
 وفي كونه قرأنا \* فكذلك المماثلة اى فكا لخيرية المماثلة في انهار اجمعة الى مرافق العباد  
 لا الى المماثلة في الظلم فكان المعنى نأت بنخير منها او مثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها  
 لا بلفظه خير من لفظها او مثلها \* فالخيار ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ  
 وقد يكون حكم السنة النسخة خيراً او مثلاً لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح  
 للمكلف من الحكم المتقدم او مساوياً له باعتبار الثواب وغيره \* والجائسة حاصلة في هذا  
 التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تسلم ان الخيرية تقتضى الجائسة لان قول القائل  
 من لقينى بحمد وثناء لقيته بنخير منه يراد به المحبة والعطاء لا الحمد والثناء \* واجيب عن الآية  
 ايضا بانها لا تقيد ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الايتان باحدهما على نسخ الآية  
 فلو كان الخير او المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الايتان باحدهما وهو دور \* واعتراض عليه  
 بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون تاماً بل شيئاً آخر مغايراً للنسخ يحصل  
 بمد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس  
 كذلك بل مدعى ان النسخ يجب ان يكون خيراً من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل عن المنسوخ  
 والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيراً او مثلاً \* خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة  
 فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم \* وفي بعض النسخ عن هذه  
 الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم  
 ليس بنسخة \* واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم \* فهو اننا لا نسلم  
 دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبين لتبلغ اذ جعل البيان  
 على التبليغ اولى من حله على بيان المراد تفادياً عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ  
 عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ \* ولو سلم  
 ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان  
 العرض على الكتاب  
 انما يجب فيما اشكل  
 تاريخه او لم يكن  
 في الصحة بحيث ينسخ  
 به الكتاب فكان تقديم  
 الكتاب اولى فاما  
 قوله جل وعلا نأت  
 بنخير منها او مثلها فان  
 المراد بالخيرية ما يرجع  
 الى العباد دون النظم  
 بمعناه فكذلك المماثلة  
 على ان قد بينا ان نسخ  
 حكم الكتاب بالسنة  
 خارج عن هذه الجملة



ايضا قوله ( ونسخ السنة بالسنة ) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كذا غيرها غير مطهورة وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة آية آيات القتال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى \* ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين \* وجوب ثباته للائتين بقوله عن اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة \* روى عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن الثلاث من زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والخنتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا او في رواية ابن مسعود رضي الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والخنتم والبقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانهم حكموا بالنهي بالاذن \* ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركته وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودناها من قبرها فبكي حتى سمع نسيجه \* وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من مادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتي عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فقيه بيان ان المنوع كان هو التكلم بالافعال عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرأ ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انما هم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما فارقت جديك يوم القيامة اي كست معها في النار \* والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجرة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل \* شعر \* وكنامك ما في حزيمة حقة \* من الدهر حتى قيل ان تصدما \* فلما تفرقا كاني ومالك \* لطول اجتماع لم نبت ليلة معا \* والهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضييق والشدة وهما هم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسركم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك \* فاما الهي عن الشرب في الاواني المعتلة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الاتزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الاتزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة  
مثل قول النبي صلى الله  
عليه وسلم اني كنت  
نهيتكم عن زيارة القبور  
الا فزوروها فقد  
اذن لمحمد في زيارة  
قبر امه وكنت نهيتكم  
عن لحوم الاضاحي ان  
تمسكوه فوق ثلاثة  
ايام فامسكوه ما بدا  
لكم وكنت نهيتكم  
عن النبيذ في الدباء  
والخنتم والبقير  
والمزفت فان الطرف  
لا يحل شيئا ولا يحرمه  
ونسخ خبر الواحد  
مثله جاز ايضا

في اشربة الميسوط \* عن البيهقي عن اخذ النبيذ وشرب النبيذ والتمر ينبت في جرة  
الماء او غيرها اي يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل \* والدباء القرع \* والحتم  
جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحجر الى المدينة الواحد حتمه والقيصر الحشبة المقورة والزفت  
الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه  
التغير ولا يشربه صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله ( ويجوز ان  
يكون حكم النسخ اشق من حكم المنسوخ ) يختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على  
جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله \* وببدل  
مماثل كنسخ وجوب التوجه الى يدب المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل  
اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض  
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه \* قال تميم الاثمة ذكر الشافعي رحمه الله  
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض ابداها واخرى نسخها رجة وتخفيفا لعباده  
فزع بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النسخ  
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل \* تمسكوا في ذلك بقوله تعالى  
ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله  
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او الملية في حقها والا فالفقران خير كله من غير تفاضل فيه  
والاشق ايسر بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به \* وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد  
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف  
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز \* وبان  
النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزاموا  
المشقة الزائدة وان تركوا تضربوا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده  
\* وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف  
قد تكون في التزقي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل كما  
يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء  
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من مفعله فيه \* واما دلالة السرعة فلان الله  
تعالى نسخ التحجير بين صوم رمضان والفدية في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ  
رضي الله عنهم ذلك ففزيمة الصيام اي بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر  
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التحجير \* ونسخ الصلح والعفو عن الكفار الباطنين  
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح آيات القتال ونسخ الحبس والابناء باللسان في حد الرنا  
بالجلد والرجم \* ونسخ اباحة الجمر ونكاح المنعة ولحوم الجمر الاهلية بتحريمها \* ونسخ  
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحنم مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند  
الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل \* واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم  
النسخ اشق من حكم  
المنسوخ عندنا لان  
الله تبارك وتعالى  
نسخ التحجير في صوم  
رمضان بعزيمة  
الصيام ونسخ الصلح  
والعفو عن الكفار  
بقتال الذين يقاتلون  
فقال وقاتلوا في سبيل  
الله الذين يقاتلونكم  
ثم نسخهم بقتالهم كافة  
بقوله وقاتلوا المشركين  
كافة والنسخ اشق  
ههنا وقال بعضهم لا  
يصح الابطال او  
ياخف لقوله تعالى  
ما ننسخ من آية او  
ننسخها نأت بخير منها  
او مثلها والجواب  
ان ذلك فيما يرجع  
الى مرافق العباد وفي  
الاشق فضل ثواب  
الآخرة والله اعلم



( باب تفصيل )  
( المنسوخ )

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه  
المنسوخ انواع اربعة  
التلاوة والحكم والحكم  
دون التلاوة والتلاوة

بلا حكم ونسخ  
وصفه في الحكم اما  
نسخ التلاوة والحكم  
جميعا فمثل صحف  
ابراهيم عليه السلام  
فانها نسخت اصلا  
اما بصرفها عن  
القلوب او بموت  
العلماء وكان هذا  
جائزا في القران في  
حياة النبي عليه  
السلام قال الله تبارك  
وتعالى سنقرئك فلا  
تنسى الا ما شاء الله  
وقال جل جلاله ما  
نسخ من آية او  
نسها فاما بعد وفاته  
فلا لقوله تعالى انا  
نحن نزلنا الذكر  
وانا له حافظون اي  
نحفظه منزلا لا  
يلحقه تبديل صيانة  
للدين الى آخر الدهر

الاولى فضعيف لاننا لنسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان  
الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة  
رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزها اي اشقها على البدن \* وكذا  
تمسكهم باليتين الاخرين لان اليتين لاتد لان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور  
مخصوصة \* وما ذكرنا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق  
الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو  
الجواب لهم عن صور الالتزام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول  
منسوخا \* وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق  
به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة  
على الحكم الاول والقصان عنه \* اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي  
غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام \* اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم  
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان \* فظهر بهذا ان مراد الشيخ  
من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ  
\* المنسوخ انواع اربعة \* التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بهما جميعا والحكم  
دون اللفظ \* وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله \* فمثل  
صحف ابراهيم فانها قد علمنا حقيقة انها كانت نارية تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي  
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق  
تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى اقول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك  
بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها وهو من غلبت الكلام اي نصيرف القلوب عنها اي  
عن حفظها \* وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب  
عنهما جائزا في القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى  
\* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله \* اذ لو لم يتصور النسيان لحلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله  
تعالى او تنسها يدل على الجواز ايضا \* وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها  
قالت كان فيما انزل عن روضات محرمات فنسخن بخمس \* وروى ان سورة الاحزاب كانت  
تعديل سورة البقرة \* وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأنا ثم نسيه  
فلم يكن شيئا ولم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك \* فاما بعد وفاته فلا اي فلا يجوز  
قال بعض الرافضة والمجدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد  
وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كآيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتبتها  
الحجاجة فلم تلق باندراس زمانهم \* واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

يقرأ لاترهبوا عن آياتكم فانه كفر بكم \* وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن  
 بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا \* وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم  
 وصيها \* وروى في حديث ما يشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله  
 عليه السلام \* والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله  
 لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان  
 والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة  
 والنسيان متوهم مناوبه بعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا  
 لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت  
 بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية  
 بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى الى  
 القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا  
 انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما اتزله على رسوله عن  
 التغير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الانداس وذهب حفظه  
 من قلوب العباد \* وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول  
 على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده \* واما حديث  
 عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلا بدفن  
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب  
 ولا تعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس  
 الأئمة قوله ( واما القسم الثانى ) وهو نسخ الحكم دون التلاوة \* والثالث وهو نسخ  
 التلاوة دون الحكم فصححان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين \* ومن الناس وهم فرقة شاذة  
 من المتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه  
 اذا ابتلاه يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار  
 الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم  
 بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك النابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ \* وعجابه  
 بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا يفك العلم  
 من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا يفكان \* ومنهم من انكر نسخ  
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلوانه قران وانه كلام الله تعالى  
 ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى  
 اليه فلا يجوز \* وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمقول والمعقول \* اما بيان  
 المقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايداء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثانى  
 والثالث فصححان  
 عند عامة الفقهاء ومن  
 الناس من انكر ذلك  
 فقال لان النص لحكمه  
 فلا يبقى بدونه والحكم  
 بالنص ثبت فلا يبقى  
 بدونه ولعامة العلماء  
 ان الايداء باللسان  
 وامسك الزواني  
 في البيوت



نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظم حكم مقصود فبقي النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان للنظم حكما يفرد به وهو ما ذكرنا فيصالح ان يكون هذا الحكم متناهيًا ايضا وبقي الحكم بلانظم وذلك صحيح في اجناس الوحي

بقوله تعالى \* والذان يأتيناها منكم فآذوهما \* وامساك الزواني اي الزانيات الثابت بقوله عن اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما \* وقوله نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومشروعيته \* وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اي وكالا يذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص \* ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها \* واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره \* وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيحوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا \* والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اي فليصلح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص بقاءهما \* وانتهى الاخر اي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه \* فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها القل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن \* ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر \* ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ واخت لام فاكل واحد منهما السدس \* وكرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رويوا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء لبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام \* فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رويوا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا \* قلنا

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرأنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرأنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بسادح فيما نحن فيه لان اثبوت بطريق القطع مشروطة فيما نقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ. واما المعقول فاهو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي \* قال شمس الاثمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قواهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم \* ولانسلم ان هذا كالعالم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم \* ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات \* لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادات عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة يعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول \* وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه \* حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى \* لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى \* وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا \* ولانه يلزم منه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكاة ان ذلك يكون نسخا لخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة وخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع \* واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزاني بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة او وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشيخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

واما القسم الرابع فثل  
الزيادة على النص  
فانها نسخ عندنا



وقال الشافعي انه  
تخصيص وليس  
بنسخ وذلك زيادة  
النفي على الجلد  
وزيادة قيد الايمان  
في كفارة اليمين  
والظهار قال لان  
الرقبة عامة في  
الكافرة والمؤمنة  
فاستقام فيها الخصوص  
وانما النسخ تبديل  
وفي قيد الايمان  
تقرير لا تبديل و  
كذلك في شرط النفي  
تقرير للجلد لا تبديل  
فلم يكن نسخا وليس  
الشرط ان يكون  
الزيادة تخصيصا لا  
محالة بل ليس نسخا  
بكل حال ولما ان  
النسخ بيان مدة  
الحكم وابتداء حكم  
آخر والصل المطلق  
يوجب العمل باطلاقه  
فاذا صار مقيدا  
صار شيئا آخر لان  
التقيد والاطلاق  
ضدان لا يجتمعان  
واذا كان هذا غير  
الاول لم يكن بد من  
القول بانتهاء الاول  
وابتداء الثاني

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب \* وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون  
نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين \* ونقل عن بعض  
اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان  
يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن  
كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنان في حد  
القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الفزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة  
ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم  
المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين  
على حد القاذف فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن  
مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا  
لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون لزيادة  
مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت  
حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده  
وما خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها  
بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتفاء كل منها \* تمسك  
من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام \* احدها انهم بنوا على اصلهم ان  
المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض  
وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض  
ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة  
اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والرمثة وغيرها فاخراج الكافرة منها  
بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاجراج الزمعة والعيا منها وكاجراج اصل الذمة  
من لفظ المسركين \* والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع  
للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع  
فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق  
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان  
قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد  
عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الف وخسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان  
بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق  
الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان  
الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ  
انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وهما

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ  
اذا وردت متأخرة بل يكون بآنا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس  
الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون  
تخصيصا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس  
الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لاندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون  
تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه \* والثالث ان الزيادة على النص  
لو كان نسخا اكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه  
النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ \* والرابع  
ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد  
يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الطاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة  
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ \* واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان  
النسخ بيان انتهاء حكم ابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل في النسخ فاما عند من لم  
يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون  
نسخا \* وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن  
العهد بالاثبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على  
مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج  
عن العهد بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد  
من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان الاول يستلزم  
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان  
الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني  
وجواب عن قولهم لانسم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا  
بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان  
مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني  
ما دل عليه المقيد \* ومال بعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة  
او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي  
اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهر اثم عجز فاطم  
ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالطعام ولا بالصوم \* كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض  
العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم النابت  
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة الحدود وخروج الامام عن عهد  
اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حدا للقذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار  
مقيدا صار المطلق  
بعضه ومال بعض حكم  
الوجود كبعض العلة  
وبعض الحد حتى ان  
شهادة القاذف لا تبطل  
ببعض الحد عندنا لانه  
ليس بمحدد ثبت ان هذا  
نسخ بمنزلة نسخ جلته  
فاما التخصيص  
فتصرف في النظم  
بيان ان بعض الجملة  
غير مراد بالنظم مما  
يتناوله النظم



الحمد ليس بمحمد \* وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاولي قد انتهى \* وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله \* ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين \* احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ بيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به \* والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لادلالة المطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا \* الا ترى توضيح اقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايضة او بنحو الواحد وذلك باطل \* وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل \* او بنحو الواحد وهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال افاعتها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين \* فتحرير رقبة مؤمنة \* كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز \* والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مراد به نفي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه \* كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعاهم نفي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا \* واذا ثبت قيد ايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة \* بنظمه اي بصيغته لما قلنا انه لادلالة المطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات ابتداء من غير ان يكون المطلق دلالة عليه ودليل المخصوص لاجراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بابت فعرفا انه نسخ وليس بتخصيص \* وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه نفي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا اذا بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزما جعل الجلد حدا ولا يبقى حديث نفسه بعد نبوت النبي حدامه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله  
الاطلاق الا ترى  
ان الاطلاق عبارة  
عن العدم والتقييد  
عبارة عن الوجود  
فيصير اثبات نص  
بالمقايضة او بنحو  
الواحد و لان  
المخصوص اذا لم يبق  
مراد ببق الباقي ثابتا  
ذلك النظم بعينه فلم  
يكن نسخا واذا ثبت  
قيد الايمان لم يكن  
المؤمنة ثابتة بذلك  
النص الاول بنظمه  
بل بهذا القيد فيكون  
للاثبات ابتداء ودليل  
المخصوص للاخراج  
لا للاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمننة تجوز لالانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما يبقى كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ ومعنى وبيان صورة قوله (ولا يشك ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا نقال نحن لاندى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد \* وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعنى في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلاثة \* احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لا محالة واقوله زوال هدمها الذى كان ثابتا \* وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة مترخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا \* وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون نسخا لدليل الحكم الزائل جازا ثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه المرووع \* فقال زيادة التغريب لا تزيل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نميا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعى \* وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا \* واجاب صاحب الميزان عنه باننا لانسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب مترخيا فيكون النفي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعى وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذا هذا \* ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيره ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالايجاع فيحوزها ايضا \* واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعى معلوم بثبوتة في الشرع

ولا يشك ان النفي  
اذا الحق بالجلد لم  
يبقى الجلد حدا



بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة بتحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود \* وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا ثبت ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بنحو عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بنحو صحيح كان حاكما في دين الله برأيه \* واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائنة لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى \* فلم تجدوا ماء \* فلا يكون نسخا \* واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فغير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء \* واما تكميل المهر بالخلوة فنبت هندا بقوله تعالى \* وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدائل اخر صرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بنحو الواحد قوله (ولهذا) اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بنحو الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى \* فاقروا ما تيسر من القرآن \* وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنحو الواحد وهو قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفاتحة الكتاب \* ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثه بالطنج ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الحمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام \* حرمت الحمر لعينها والسكر من كل سراب \* وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم \* وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لما روي انه عليه السلام قال \* كل مسكر حرام \* وفي رواية ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرعة منه فالجر منه حرام \* ولان المثلث بعدما اشتد جر لان الحمر انما سميت بهذا الاسم لمحارمتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة \* وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى \* والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ بعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة \* اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدباء والحتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه \* والمراد بقوله عليه السلام \* كل مسكر خمر \* تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى \* والمعقول الذي ذكره قياس في اللغة فلا يقبل \* قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار \* واعلم ان من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذا اصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء ام يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين \* ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بهذا فيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بهذا فيرها ما فئت بانه حرام قوله (وكذلك) اي وكان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم \* وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاعتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قول الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا \* ذكره منكر في موضع النبي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فلما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعماله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العاري اذا وجد ما يستبر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا \* ولان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اي محللة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من الحل بقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة كبعض الصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا \* وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما وعدم الرقبة اصلا لان اصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تجزء كحكم الطهارة ههنا \* وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اي محل للصلاة باستعماله في هذه الاعضاء اورافع للحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء \* وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب  
والمحدث لا يستعملان  
الماء القليل عندئذ لانه  
بعض المطهر فلم  
يكن مطهرا كاملا



بما زال فيهما امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية وإذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار قوله ( ولان دليل النسخ ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما \* فقال لا نسلم ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وما نعا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقيد نسخا للاطلاق ايضا قوله ( ونظير هذا الاصل ) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كاذكنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الآخرين على الف وخسمائة \* فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانما قد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بمقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فتحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

## ( فصل )

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولا تاجيد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقيد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقها بهذا الباب تيمنا للفائدة \* ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما يفرقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره \* وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاخا \* وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك \* وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع \* وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الامعلاوما \* وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك \* وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام \* وان دليل المخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله \* والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقيد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا \* وان التقيد مفرد والتخصيص جملة \* وان في التقيد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه \* والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبعد بنفسه \* وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء \* وان لدليل المخصوص حكما بخلاف الاستثناء \* والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه \* وانه يرد

ولان دليل النسخ  
مالوجه مقارنا كان  
معارضا والقيد  
يعارض الاطلاق  
بمنزلة سائر وجوه  
النسخ ونظير هذا  
الاصل اختلاف  
الشهود في قدر الثمن  
ان البيع لا يثبت لان  
الزيادة على الثمن يجعل  
الاول بعضه وقد  
صار كلاما من وجه  
فصارا غيرين ولم يكن  
لبعض حكم الوجود  
والله اعلم

في الاخبار والاحكام \* وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها \* والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة \* وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك \* وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا \* والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغيير \* وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يمين بل هو ايجاب والتعليق يمين \* وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما \* والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر \* والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج من الاول ما كان ثابتا بصورة \* وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقة صورة فان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقة كماله لو استثنى من الالف شيء لا يبقى الفا \* والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه \* وان الشرط مع المشروط يمين والتاسخ مع المنسوخ ليس كذلك \* وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك \* والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك \* وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك \* وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

( باب افعال النبي عليه السلام )

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين \* وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها يقسم الى واجب ومندوب ومباح \* والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه \* وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بنى آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يصموا عن الزلات \* فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغناء لا يصلح للاقتداء \* وقد يفتن البيان بالزلة لاحالة \* اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضى حتى ضربته فوق قتلا فاضافه اليه تسبيا \* وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذله في القتل \* وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى وهو

( باب افعال النبي )

( صلى الله عليه وسلم )

وهي اربعة اقسام

مباح ومستحب

واجب وفرض

وفيه قسم آخر وهو

الزلة لكن ليس من

هذا الباب في شيء لانه

لا يصلح للاقتداء ولا

يجلوا عن بيان قرون

به من جهة الفاعل او

من الله تبارك وتعالى

كما قال جل وعز

وعصى آدم فقل جل

وعز حكاية عن موسى

من قتل القبطى قال

هذا من عمل الشيطان



لم يقصد قتله فكان زلة \* او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر اوارتكاب الميى ضد الا انه ان كان عبداً كان ذنباً وان كان خطأ كان زلة \* فقوى اى فعل ما لم يكن فعله \* وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان البيان مقترباً به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به \* ثم الشيخ وشمس الأئمة رجهما الله قسماً افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقه بدليل اضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا \* قال شمس الأئمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل \* قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطاق الشرع ذلك على الزلة مجازاً \* فان قيل \* لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة فقيم العتاب \* قلنا \* ان الزلة لا تخلو من نوع تقصير يمكن للكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير \* قال الشيخ ابو الحسن البشارى رجه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن مع اها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً \* فانها اى المعصية اسم لفعل حرام \* مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بجرمته دون مخلة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفراً قوله (واختلفوا في سائر افعال النبي) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة \* مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليمين اقصررت الصلوة ام نسيت \* ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف \* ولا بد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بياها لجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابها للمبين في الوجوب والدب والاباحة \* وان لا يكون امثالاً وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بسهو ولا طبع

للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتعبد  
والزيادة على الاربع في السكاح وصفي الغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيسا  
وبينه بالاتفاق \* ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام او لم تعلم  
\* فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسى به باتيان مثل ذلك الفعل  
على تلك الصفة \* وذهب شاذية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا  
ذكر بعض الاصوليين \* قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق  
من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على  
مشاركة غيره اياه \* وقال ابو بكر الرازي و ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع  
المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص \* وان لم تعلم صفته  
بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر  
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه \* فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال  
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لافعالها متابعة حتى  
يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب طائفة الاشعرية وجاعة من اصحاب  
الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج \* وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي  
اتباع النبي \* فيها اي في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وهو مذهب مالك  
وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري و ابو علي بن ابي هريرة و ابو  
علي بن حيران والحابلة وجاعة من المعتزلة \* وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة  
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب  
في حقه الا بدليل قوله ( ولا يثبت المتابعة ) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله  
يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو  
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة \* وذكر شمس  
الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع  
فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام  
الدليل \* فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لا يصح متابعتنا  
للسبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها او لم تعلم الا بدليل بوجوب المشاركة \* وعلى  
ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل  
\* وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذکور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيده ما ذكره شمس الائمة  
قوله ( وقال الجصاص ) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم  
دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف  
حتى يقوم دليل اختصاصه به \* وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لا يخلو  
عما جبل عليه فقال  
بعضهم يجب الوقف  
فيها وقال بعضهم  
يلزمنا اتباعه فيها  
وقال الكرخي نعتقد  
فيها الاباحة فلا  
يثبت الفضل الا  
بدليل ولا يثبت  
المتابعة منا اياه فيها  
الا بدليل وقال  
الجصاص مثل قول  
الكرخي



الا انه قال علينا  
اتباعه لان ترك ذلك  
الابدليل وهذا صحيح  
عندنا اما الواقفون  
فقد قالوا ان صفة  
الفعل اذا كانت  
مشكلة امتنع الاقتداء  
لان الاقتداء في المتابعة  
في اصله وو صفه  
فاذا خالفه في الوصف  
لم يكن مقتديا فوجب  
الوقف الى ان يظهر  
واما الآخرون فقد  
احتجوا بالنص  
الموجب لطاعة  
الرسول عليه السلام  
قال الله تعالى فليحذر  
الذين يخالفون عن  
امره والنصوص في  
ذلك كثيرة واما  
الكرخي فقد زعم  
ان الاباحة من هذه  
الاقسام هي ثابتة  
يقين فلم يجز اثبات  
غيره الا بدليل  
ووجب اثبات  
اليقين كمن وكل رجلا  
بما له يثبت الحفظ به  
لانه يقين وقد  
وجدنا اختصاص  
الرسول ببعض ما  
فعله وو جددنا  
الاشتراك ايضا

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا  
فاذا ذكر في التقويم يشير الى انه انما ثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما  
صرح به ابو اليسر \* وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل  
ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله  
الا انه قال علينا اتباعه معناه لما جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك اي لا يحمل على الخصوصية  
الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتها في حقها لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل  
والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم  
على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقوا الاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد  
انه مباح في حقه وفي حقنا كما وثبت بالتنصيص اباحة فعله من غير تنصيص وجه قول الواقفية  
ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في  
المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز  
ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له  
ما لم يبح لمان العدد في السكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا  
مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذ كان كذلك لا يلزم منا متابعتة حتى يقوم دليل على الشركة  
\* ولش سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن  
ايمان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعاه من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل  
الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نقلا  
او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلا الظاهر منفردين امثال الامر لا يكون متابعة واذ  
كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف  
الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل  
باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على  
ذلك فقد اثبت صفة الخطر في الاتباع وان كان لا يمنهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت  
صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل \* واما الآخرون وهم الذين  
قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق  
مثل قوله تعالى \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اي عن شان الرسول وسنته وطريقته كما في  
قوله وما امر فرعون برشيد اي شانه وطريقته ومذهبه \* قالوا وجل الامر على شان  
ههنا اولي من حله على القول بانتظام شان القول والفعل على وجه واحد \* والنصوص  
فيها اي في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة \* مثل قوله تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا  
الرسول \* واتبعوه لعلكم تهتدون \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* فان  
هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل \* ومثل ما روى  
انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر  
عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديدية فتربصوا  
وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

\* ولما قبل عمر رضي الله عنه الجرح قال اني اعلم انك جرح لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتة على الظاهر من فعله واجبة \* والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله \* واما الكرخي فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام يقين لتحقيقها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه \* ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة اقام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يجز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا \* ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله ( ووجه القول الآخر ) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره \* قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى \* لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك \* وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعلة دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة \* والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدمطروا في السفر الم يكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقبة وقد فكت وانا اسعى في رقبة لم يعرف فكا كما يقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله \* ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بمحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل \* وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى \* اني جاعلك للناس اماما \* فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوصية يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه  
ايضا ووجه القول  
الآخر ان الاتباع  
اصل لانه امام يقتدى  
به كما قال تعالى لابراهيم  
اني جاعلك للناس  
اماما فوجب التمسك  
بالاصل حتى يقوم  
الدليل على غيره هذا  
الذي ذكرنا تقسيم  
السنن في حقنا وهذا



( باب تقسيم السنة ) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والظن بالبطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به ٢٠٤ به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

اما الطاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان تفسالن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما أبدى لقلبه بلاشبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرر بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بسببها لحقه على مثال كرامات الاولياء ( لا من )

من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم \* فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله ( وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا ) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليه لهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه \* او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليه وهذا الباب الذي نشرع فيه

### ( باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم )

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله ( ولولا جهل بعض الناس والظن بالبطل ) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد \* لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فالنبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا د ب فكان الاولى تركه ولكن ظن الجاهل وتغته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتغته وكشفا عن شبهتهم قوله ( والوحي نوعان ) يعني انه عليه السلام كان معتمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر \* وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر وإلى وحي باطن وإلى ما يشبه الوحي وجعل اقسامين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل \* وبعد علمه اي علم النبي عليه السلام \* بالمبلغ وهو الملك \* بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجرات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام \* وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره \* انه لقول رسول كريم قل نزل به روح القدس \* نزل به الروح الامين على قلبك \* قوله ( كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ) اي اوقع في قلبي \* ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله \* فاتقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المباحة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

( لا من )



لأمس الكسب بل الاشتغال به للائتمال بالامر\* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجلوا الى  
 فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة  
 والتصرفات المنهى عنها\* والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يعنى من الحق بلاشبهة وقوله  
 بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى\* وما كان لبشر  
 ان يكلمه الله الا وحيا\* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه  
 السلام الا ان النبي لما عرف قطمانه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة\* فهذا اى ما ذكرنا  
 من الاقسام الثلاثة وحي ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته  
 اى النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيمظهره من الآيات الدالة على حقيقته ونحن  
 مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه\* وانما  
 اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض بشارته والبعض باظهار الله  
 عز وجل من غير واسطة\* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم  
 لا شركة للامة فيها الا الوحي من خصائصه بلاشبهة\* وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة  
 لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى  
 لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها ثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما  
 عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغيره من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت لغيره  
 لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام  
 قوله (واما الوحي الباطن) فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطا باعتبار المأل  
 فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء  
 وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في  
 حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد  
 فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل  
 على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا  
 من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من  
 الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله  
 (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى  
 بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام  
 في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو مقول عن ابي على الجبائي  
 وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم  
 وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اى بالوحي  
 الظاهر والباطن وهو مقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة  
 اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا به عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن  
 فهو ما ينال باجتهاد  
 الرأى بالتأمل في  
 الاحكام المنصوصة  
 واختلف في هذا  
 الفصل فابى بعضهم  
 ان يكون هذا من  
 حظ النبي صلى الله  
 عليه وسلم وانما له  
 الوحي الخالص لا  
 غير وانما الرأى  
 والاجتهاد لامته  
 وقال بعضهم كان له  
 العمل في احكام  
 الشرع بالوحي  
 والرأى جميعا والقول  
 الاصح عندنا هو  
 القول الثالث وهو  
 ان الرسول مأمور  
 بانتظار الوحي في عالم  
 يوح اليه من حكم  
 الواقعة ثم العمل  
 بالرأى بعد انقضاء  
 مدة الانتظار



فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد \* ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدربفوت الخطاب الكفو \* وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا \* احتج الفريق الاول بالص وهو قوله تعالى \* وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذا المطلوب اما دفع ضرر عنهم او جرتفع اليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بيئه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود الص والضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله بالابه مع وجود الص وهذا كتحريم القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لامن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحريم \* ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعمل ان الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجهه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتي بيانه \* ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهاهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لا فرة اذ الطبع يفر من اتباع ميله وما يؤدى الى الفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للفرة عنه \* ووجد القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى \* فاعتبروا يا اولي الابصار \* امر بالاعتبار اما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار تعليلا للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنسب عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسبهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى \* ففهمناها سليمان \* روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلافوقعت في حربي فلم يبق منه شيا

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جرفصع اثباته بالرأى ووجه القول الاخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار اما بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نقشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كراما قد تدلت هنا قديهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي قد اورد وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأي ولان القضية التي قضاها داود اولها لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح دلي ذلك علم انه كان بالرأي \* وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهدا سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهدا سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأي فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى \* اما انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله \* فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبلاستنباط منه اذا الحكم لكل منها حكم بما اراه الله \* واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزل اليك لدلالة السابق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انقدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره \* واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو علي الفارسي هذا التمسك فقال الائمة هـ الاستقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذا ذكر الثاني لان المعنى ما اريكه الله لنتم الصلة فبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا \* واجيب بان الائمة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز \* واما السنة فحديث الحميمة فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء \* وحديث القبلة للصائم وهو ما روى ان عمر رضي الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امرا عظيما فقال وما ذاك فقال هشت الى امرأتي فقبلتها فقال ارايت لو تميمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال فقيم اذا اي فقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للختمية ارايت لو كان على ايك دين فقضيته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال العمر وقد ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تميمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر



اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض تسكن شياً من العطش \* وقال فيمن اتى اهله  
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة  
قالوا يا رسول الله اياتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها في حرام اكان  
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق  
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا  
بيان الرأى والاجتهاد والمخ رجى الماء من الفم من ما يطلب \* واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبنى  
على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكلمهم فيه  
حتى كان يعلم بالمتشابه الذى لا يعلمه احد من الامة بعده وكان عالماً بمعنى النص الذى هو  
متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعه عن ذلك لانه  
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه \* يوضحه انه لو لم يجز له العمل  
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعبادوا اكثر صواباً لاستلزامه على المشقة وجاز لامتته ذلك  
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز \* ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن  
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد \* لانا نقول الوحي  
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر  
جودة الخاطر وقوة القرينة واذا كان هذان من افراد من الفضيلة لم يحل الرسول عنه  
بالكلية \* ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا ان المتشابه وضع للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا  
ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترى آى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله  
عز وجل \* وما يعلم تأويله الا الله \* كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لا يعلم  
الرسول كما لا يعلم غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار  
الحلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما  
ان يعلم الرسول ولا يعلم غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه \* واجيب عنه بان  
معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله وما يعلم احدنا تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله  
تعالى \* قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله \* اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون  
الاحيثة بمعنى غير وادا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان  
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره \* واعتراض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل  
واذا صار الرسول عليه السلام عالماً بالمتشابهات البازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم  
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله \* واجيب عنه بانه يجوز ان يكون  
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالماً بالمتشابه قبل نزولها  
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله \* وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل  
وعلى من علم الله بالتأويل الذى ذكر \* الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله  
تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقيل فيمن اتى اهله انه  
يوجر فقيل ابو جبر  
احدنا في شهوته فقال  
ارأيت لو وضعه في  
حرام اما كان باثم  
وقال في حرمة الصدقة  
على بنى هاشم ارأيت  
لو تمضمضت بماء ثم  
مجهته اكنت شاربه  
وهذا قياس واضح  
في تحريم الاوساخ  
تحكم الاستعمال ولان  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم اسبق الناس  
في العلم حتى وضع له  
ما خفى على غيره من  
المتشابه فبحال ان يخفى  
عليه معاني النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله  
الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزله دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته  
اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل  
الخطاء عندا كثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل \* فلا وربك لا يؤمنون  
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلووا تسليما \* وبغيره من  
الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكساما مورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء  
كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه \* في الله صلتك لم اذن لهم \* فانه يدل على انه  
عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل  
فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه  
كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الهام  
الذي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور  
الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من  
غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الاترى انه شاورهم في  
اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من  
احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب  
\* وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم  
سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنو اعم  
والعشيرة والاخوان وارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وحسب ان  
يهدبهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى  
يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان  
يمكننى من فلان قريب لعمر وعليه من عقيل وحزة من العباس فليضربن اعناقهم حتى يعلم  
الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث  
قال \* ومن عصاني فانك غفور رحيم \* ومثلك يا عمر كمل نوح \* قال رب لا تذر على الارض من  
الكافرين ديارا \* فهو ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان  
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح  
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم  
ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم  
وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله  
لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى عن ذلك لمسكم فيما اخذتم  
من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم \* لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر \* وانما مضى  
ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأؤه عمل به في

واذا وضح له لزومه  
العمل به لان الحجة للعمل  
شرعت الا ان اجتهاد  
غيره يحتمل الخطاء  
واجتهاده لا يحتمل  
ولا يحتمل القرار على  
الخطاء فاذا اقره الله  
تعالى على ذلك دل على  
انه مصيب يقين وذلك  
مثل امور الحرب وقد  
كان النبي صلى الله عليه  
وسلم يشاور في سائر  
الحوادث عدم  
النص مثل مشاورته  
في امور الحرب الا  
يرى انه شاورهم في  
اسارى بدر فاخذ برأى  
ابى بكر وكان ذلك  
هو الرأى عنده فمن  
عليهم حتى نزل قوله  
لولا كتاب من الله  
في مسكم فيما اخذتم  
عذاب عظيم



المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله  
 \* فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا \* قوله ( وكما شاور سعد بن معاذ ) روى ان الامر لما ضاق على  
 المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن  
 حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال  
 ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فاني الان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانتصار  
 وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن هبادة احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا هذا  
 شيء امر الله به ام شيء رأيته من نفسك فقال لا بل رأي رأيته من عند نفسي فقال يا رسول الله  
 انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم  
 الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني  
 رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ثبتتم فذاك ثم قال للذين  
 جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله  
 عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب المذر ان كان عن وحي فسمعا  
 وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى ان نزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في  
 سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول  
 على الماء فلا يصح نظير الله لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزام على الخصم \*  
 وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم  
 الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن  
 والاخذ برأي اسيد بن حضير نظير لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون  
 الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله  
 ايضا ( قوله وقد كان يقطع الامر ) اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب  
 يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر  
 الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث  
 فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا  
 واذا وجد الوحي يقطع الامر بهما من غير مشاورة والتفات الى رأي احد فلا معنى للفرق  
 الذي ذكره ثم اكده هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى  
 ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأي جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله  
 ولا تحل المشاورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه  
 شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشاورة مع قيام الوحي بل تحل لاجل العمل بالرأي  
 علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله حاصلة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون  
 المشاورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة \* قال شمس الأئمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ  
 وسعد بن هبادة يوم  
 الاحزاب في بذل  
 شطر ثمار المدينة ثم  
 اخذ برأي اسيد بن  
 حضير في النزول على  
 الماء يوم بدر وكان  
 يقطع الامر دونهم فيما  
 اوحى اليه في الحرب  
 كما في سائر الحوادث  
 والجهاد محض حق  
 الله تعالى ما بينه وبين  
 غيره فرق وكان يقول  
 لا بى بذكر وعمر  
 رضى الله عنهما قولا  
 فاني فيما لم يوح الى  
 منسكهما ولا يحل  
 المشاورة مع قيام الوحي  
 وانما الشورى في العمل  
 بالرأي خاصة لا يرى  
 ان الى صلى الله عليه  
 وسلم معصوم عن  
 القرار على الخطاء اما  
 غيره فلا يعصم عن  
 القرار على الخطاء فاذا  
 كان كذلك كان اجتهاده  
 ورأيه صوابا بلا شبهة

ولا معنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يدتشرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطبيب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الرأي على ما كان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النسي معصوم عن القرار على الخطأ وبعده مذكروا مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قواهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لصب الشرع \* واذا كان كذلك اي واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثاني وبيان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اي طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اي انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعني النص الذي اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه \* قال القاضي الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفي في حق غيره ومدة الانتظار على ما ترجو نزوله اي نزول الوحي يعني ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا \* الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي \* قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعني اشراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة \* واما تمسك الخصم بقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى» فسادا لا دليل على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من صده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لا عن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك \* ولش سلبا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا يتخصص عموم اللفظ فلان سلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحي بان كما اشار اليه الشيخ \* ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الرأي الصواب

الا انا اخترنا تقديم  
انتظار الوحي لانه  
مكرم بالوحي الذي  
يعنيه عن الرأي و  
على ذلك غالب  
احواله في ان لا يخلو  
عن الوحي والرأي  
ضروري فوجب  
تقديم الطلب لاحتمال  
الاصابة فالباطل انهم  
لا يجوز في موضع  
وجود الماء طالبا الا  
بعد الطلب وصار  
ذلك كطلب النص  
النازل الخفي بين  
النصوص في حق  
سائر المجتهدين ومدة  
الانتظار على ما يرجو  
نزوله الا ان يخاف  
الفوت في الحادثة  
والله اعلم



الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيد قوله (وما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سبى كانت من سلته وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بنبه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبد به بالهي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استسكار وان مصالح العباد قد تنفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان السى الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتنفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما واتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها \* ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابي بعضهم ذلك كابى الحسين البصرى وجاعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقبل كان متعبدا بسرعه نوح وقبل بشرع ابراهيم وقبل بشرع موسى وقبل بسرعه عيسى \* وقبل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهم ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهى المسئلة التى عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة بدت لى فهى باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزم ما شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك السى الا ان يثبت نسخها \* وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهى بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان اوبعث نبي آخر على ما ذكر سمس الاثمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه بيان الرسول المبعوث بعده \* وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

وما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن  
او السنة \* وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان  
وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا لم يظهر ناسخه فاما  
ما علم بقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب  
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لافهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب  
لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما  
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولا حاجة في ذلك لما قلنا \* احتج الاول اي  
الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله \* يعني الانبياء  
الذين ذكروا فهدى الله اى فاختص هديهم بالافتداء ولا تقتدالابهم والهاء لا سكنت بوقف  
عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة في الوصل جاعلا الهمزة كناية  
عن المصدر اى اقتدا الاقتداء كفا في الدماء المأثور واجعله الوارث من امر الهمزة عليه السلام  
بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرابع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب  
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرابع ان الله تعالى وصف  
المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكاة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون  
بالغيب ويقيمون الصلوة وما رزقناهم بفقون ثم قال \* اولئك على هدى من ربهم \* وقوله تعالى  
\* ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا \* والامر لا وجوب وقوله تعالى \* انا انزلنا التوراة فيها  
هدى ونور يحكم بها الذين اسلموا \* والنبي عليه السلام من جعلهم فوجب عليه الحكم  
بها وقوله جل جلاله \* شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا \* والدين اسم لما يدان الله تعالى من  
الايمان والشرابع وبالمعقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من  
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شرعنا لا يخرج من ان يكون معمولا بها  
بعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها \* يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت  
حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم  
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذا بقي مرضيا  
كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة  
في قوله تعالى اخبارا \* لا تفرق بين احد من رسله \* لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله  
تعالى \* وانزلنا اليك الكتاب \* اى القرآن \* بالحق \* صدقا لما بين يديه من الكتاب \* اى لما قبله من  
جنس الكتب السماوية ومما اعليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين  
بهذا ان الاصل في شرابع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ  
\* وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة  
من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرابع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله  
تبارك وتعالى اولئك  
الذين هدى الله فبهداهم  
اقتده والهدى اسم  
يقع عن الايمان  
والشرابع ولانه ثبت  
حقيقته دين الله تبارك  
وتعالى ودين الله تعالى  
حسن مرضى عنده  
قال الله تبارك وتعالى  
لا تفرق بين احد من  
رسله وقال مصداقنا  
بين يديه من الكتاب  
ومما اعليه فصار  
الاصل هو الموافقة  
واحتج اهل المقالة  
الثانية بقول الله تبارك  
وتعالى لكل جعلنا  
منكم شرعة ومنها  
جا لان الاصل  
في الشرابع الماضية  
الخصوص في المكان



نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاة الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الاتساع فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهاء بوقات الرسول المبعوث الا تاتي به افئدة الى التناقض تعالى الله عن ذلك \* واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهاءها بوفاته او بعثت رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايماء الداس شريعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل \* الا ترى انها اى شريعة من قبلها كانت تحتل الخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكابين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم \* الا ان يكون متصل بقوله تحتل الخصوص اى الا ان يكون احدا الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عروجي في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة ورداله كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيراً من اهلى هرون اخى فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل الخصوص في المكان يعنى كما احتملت الخصوص في المكان تحتل الخصوص في الزمان \* قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خيما لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلى يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر فانه كان يجوز اجتماع البيبين في ذلك الوقت في مكابين على ان يدعو اكل واحد منهما الى شريعته ففرقنا انه يجوز مل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس بتابعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله \* واحتج اهل المقالة الثالثة

الأتري انما كانت  
يحتمل الخصوص  
في المكان رسولين بعثا  
في زمان واحد في  
مكابين الا ان يكون  
احدهما تبعا للآخر  
كما قال في قصة ابراهيم  
عليه السلام فآمن له  
لوط وكان هرون  
لموسى عليهما السلام  
فكذلك في الزمان  
ايضا فصار  
الاختصاص في  
شرايعهم اصلا الا  
بدليل واحتج اهل  
المقالة الثالثة بان النبي  
صلى الله عليه وسلم  
كان اصلا في الشرايع  
وكانت شريعته عامة  
لكافة الناس وكان  
وارثا لمضى من  
محاسن الشريعة  
ومكارم الاخلاق قال  
الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على الديين بالتصديق في قوله عن وجل \* واذا اخذ الله ميثاق الديين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول صدق لما معكم لتؤمنن به \* من اين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب بطبيعته الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا \* فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله \* قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور هي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالاجناد والمقصود كمالها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة الناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له \* والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مسروفا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرائع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا \* ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المزم واجباب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكمال الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيي وكظم العيظ على ما تضمنه فيهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق \* وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه \* ووصل من يقطعه والعفو عن اعتدى عليه واليه اشار حكيم المعجم مودود بن ادم السنائي \* انك سميت

ثم اورثنا الكتاب  
الذين اصطفينا من  
عبادنا وراى رسول  
الله صلى الله عليه  
وسلم في يد عمر رضي  
الله عنه صحيفة فقال  
ما هي فقال التوراة  
فقال اتهم كون انهم  
كانهم كات اليهود  
والنصارى والله لو  
كان موسى حيا لما  
وسعه الا اتباعي فصار  
الاصل الموافقة والا  
لفة لكن بالشرط  
الذي قلنا ومعروف  
لا ينكر من فعل النبي  
صلى الله عليه وسلم  
العمل بما وجد صحيفا  
فيما سلف من الكتب  
غير محرف الا ان ينزل  
وحى بخلافه فثبت  
ان هذا هو الاصل



الا ان التحريف من  
 اهل الكتاب كان  
 ظاهرا وكذلك الحسد  
 والعداوة والتليس  
 كثير منهم ووقعت  
 الشبهة في نقلهم  
 فشرطنا في هذا ان  
 يقص الله تعالى او  
 رسوله عليه السلام  
 من غير انكار احتياط  
 في باب الدين وهو  
 المختار عندنا من  
 الاقوال بهذا الشرط  
 الذي ذكرنا قال الله  
 تبارك وتعالى ملة  
 ابيكم ابراهيم وقال  
 قل صدق الله فاتبعوا  
 ملة ابراهيم حنيفا فعلى  
 هذا الاصل يجري  
 هذا وقد احتج محمد  
 رحمه الله في تصحيح  
 المهايأة والقسمة بقول  
 الله تعالى ونبتهم ان  
 الماء قسمة بينهم وقال  
 لها شرب ولكم شرب  
 يوم معلوم فاحتج  
 بهذا النص لاثبات  
 الحكم به في غير  
 المنصوص عليه بما  
 هو نظيره فثبت ان  
 المذهب هو القول  
 الذي اخترناه والله  
 اعلم وما يقع به ختم  
 باب السنة

نداد ذر بنخشش والكتابيت برند سر بنخشش \* وانك زهرت دهد بدوده فتد \* وانك از تو بردند  
 ويوند \* تاشوى در جهان وصل وفراق \* دفترى از مكارم اخلاق \* ثم استدل على ان  
 نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا  
 اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعبث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا  
 احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك والتحير والتحول ايضا مثل  
 التهور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله  
 وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع  
 الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي  
 قلنا وهو ان يصير شريعة لبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لا يكر من فعل  
 النبي عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجدته صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم  
 اليهوديين الذين زنيا بحكم التوراة ونصه بقوله اما حق باحياء سة اما توها على وجوب  
 الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان  
 لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا بيان هذا اى ما قلنا من الموافقة  
 والالفة الشرط المذكور هو الاصل \* وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول  
 الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط  
 الذي ذكرنا وهو ان يعص الله تعالى اورسوله من غير انكار \* قوله قال الله تعالى ملة  
 ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم بتصلان  
 بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد  
 امتنع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا في القول الثاني فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فثبت  
 حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للحال  
 وهو عين ما كان للميت لا ملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث  
 فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج  
 محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهايأة والقسمة بقوله تعالى في  
 قصة صالح ونبتهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم  
 انه ما احتج به الابد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لبينا عليه السلام فانه بين احكام  
 شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاسرايع من قبله ثم قيل ان المهايأة في المقسمة والقسمة في  
 العين وان قوله ونبتهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب  
 يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين هما فان المراد قسمة  
 الماء بطريق المهايأة فان سمس الائمة رحمه الله ذكر ان محمدا استدل في كتاب الشرب على  
 جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين والمهايأة مفاعلة من  
 الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتمى للشئ كان المتمايين لما تواضعا على امر رضى كل واحد



(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يترك به القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضي الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضي الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انها

تطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن وروى ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأي

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب \* وفي الطلبة المهاباة مقاسمة المانع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك المصنف المفضل وذلك بذلك المصنف وهذا بلكه في كذا من الزمان وذلك بلكه في كذا من الزمان بقدر الاول \* بما هو نظيره اي فيما هو نظير المصوص عليه كالتاحونة والبر والبيت الصغير \* قوله وما يقع به باب السنة

## (باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشبه بعد الحقيقة في الرتبة \* لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اي بقوله او بمذهب القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدي الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثنى عليهم بما هم اهل ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اولي استنبط واراؤهم اولي من اراءنا عندنا لانفسنا \* ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالأئمة الاربعة اولي \* فان اختلفت الأئمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولي \* وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عن التقصير \* وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد علي ما يشير تقريره في التقويم \* وقال الشافعي رحمه الله اي في قوله الجديد لا يقلد احدهم اي لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كيدل على عدم وجوب التقليد يسير الى عدم جواره ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب \* وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولي من انقياس وقال في الجديد القياس اولي \* ومهم اي من العلماء \* من فصل التقليد اي في تقليد الصحابة فقلد اي اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اي في الفضيلة والنخيص بنسري فمثل ابن مسعود وابن عباس ومعاد بن جبل رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقراه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تعليده البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعني ابا حنيفة وابو يوسف ومحمد ارحمهم الله في هذا الباب اي في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام



قدر رأس مال السلم أى تسمية مقدار له ليس بشرط أى فيما إذا كان رأس المال مشارا لأن الإشارة  
أبلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالإشارة فعملا  
بالقياس \* وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافاً أن أباحنيفة رجع الله شرط الاعلام فيما  
ذكرنا لجواز السلم وقال بانه ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال أبوحنيفة وأبو يوسف  
رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثاً لثلاثة قياساً على الآيسة واله غيرة لأن الحيض في حقها  
غير مرجو إلى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو في حق الصغيرة إلى زمان البلوغ فيجوز  
أن يقام الشهر في حقها مقام الطهر أو الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف  
ممتدة الطهر لأن الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز إقامة الشهر في حقها مقام  
تجدد آخر عنه فعملاً بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق السنة الا واحدة بانه اذا كان  
وابن مسعود والحسن البصري رضى الله عنهما وقال أبو يوسف ومحمد في الاجير المشترك  
وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان  
الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق  
الغالب والحرق الغالب وانعارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق \* وروى ذلك أبو جوب  
الضمان عن علي رضى الله عنه انه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف  
ذلك أى المروى عن علي أبوحنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه أمين فلا يضمن شيئاً كالاجير  
الواحد والمودع وذلك لأن الضمان نومان ضمان جبر و ضمان شرط لا ثالث لهما و ضمان الجبر  
يجب بالتعدي والتقويت و ضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتقويت لأن قطع  
يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضاً فبقيت العين  
أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة ( قوله وقد اتفق عمل اصحابنا ) يعنى المتقدمين  
والتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس أى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى  
فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقد روى  
اكثر الناس بأربعين يوماً بقول عثمان بن ابي العاص الثقفى كذا ذكر شمس الأئمة في اصول  
الفقه الا ان النفاس لما كان مبنياً على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم  
أن يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فذلك قال الشيخ ورووا ذلك أى  
تعدي الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحاً في المبسوط فقال روى  
ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره  
عشرة ايام وهو مروى عن عمرو بن علي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص الثقفى و انس بن  
مالك رضى الله عنهم \* وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس  
يقضى جوازه كما قال الشافعى لأن الملك في المبيع قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع  
بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمنزلة الثمن منه عملاً بقول عائشة رضى الله عنها وهو ما روت  
ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادماً

وقد اتفق عمل اصحابنا  
بالتقليد فيما لا يعقل  
بالقياس فقد قالوا فى  
اقل الحيض انه ثلثة  
ايام واكثره عشرة ايام  
وروا ذلك عن انس  
وعثمان بن ابي العاص  
الثقفى وافسدوا شراء  
ما باع باقل مما باع عملاً  
بقول عائشة رضى  
الله عنها فى قصة زيد  
بن ارقم رضى الله عنه

بمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بثمانية فقالت عائشة رضي الله عنها بشما شريت واشتريت ابليغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطال جهاده وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم ينب قاتاها زيد بن ارقم معتذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ذنر كما القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحرج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليه دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهديات وما كان يعتذر الى صاحبه \* ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي فيه جلا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين منصوص انما انتقل اليه بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة لا ثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع \* فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظاهري دليلا ولا يكون كذلك ومع جوار ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالاكتفاء لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر \* الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه \* والاطرى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس \* قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقديما ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك \* ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل \* فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا بدت السماع بوجه \* فاما الصحابي فانه كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله مقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا بدت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التوقيف \* والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس  
فلا بد من العمل به  
جلا لذلك على  
التوقيف من رسول  
الله صلى الله عليه  
والسلام لا وجه له  
غير هذا الا التأكيد  
وذلك باطل فوجب  
العمل به لا محالة فاما  
فيما يعقل بالقياس



الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن  
دونه ظني لتخلل الوساطة فعرفنا ان تخالفا اثر في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما  
لامدخل للرأي فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كأنقل عن الصحابة \* بل انما  
اقتوا بنص ظهر لهم اي برأي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه  
لقبنا انه مبني على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت \* فان قبل قد قلتم في المقادير  
بالرأي من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسنة بثمان عشرة سنة او  
بسع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة وجوب منع المال من السفيد دفع المال الى السفيد الذي  
لم يونس منه الرشيد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد رحمه الله مدة  
تمكن الرجل من نفى الولد باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا ما يظهر به البر عند  
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذه اثنتان فساد قول من يقول انه لامدخل للرأي في معرفة  
المقادير وانه يتعين حجة السماع في ذلك اذ قاله صحابي \* قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تبت  
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان  
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدا انه لا  
مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون تلك الصفة مما اشرنا اليه \* فاما ما استدلتكم به  
فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا علم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغاً  
وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة  
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في الفقة  
فان للرأي مدخل في معرفة ذلك من الوجه الذي قلناه وكذلك حكم دفع المال الى السفيد  
فان الله تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تأكلوها اسرافا  
وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشاد وذلك  
مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا  
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تاهى في الاصلية فيقن له بصفة الكبر ونعلم اناس  
رشد ما به باعتبار انه بلغ اشد فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه  
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او  
ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من  
المدة فاعتبر الرأي فيه بالسنة على كبر مدة النفاس \* فاما حكم طهارة الثر بالزح فانما عرفنا  
بآثار الصحابة بان فتوى علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك  
من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقد بينا ان الرأي مدخل في معرفته كذا في اصول  
الفقه لسمس الأئمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك السبح ابو الحسن  
الكرخي ومن واقع في القول بعدم جوار تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا  
لاوجه لا دكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي  
ان القول بالرأي من  
اصحاب صلى الله  
عليه وسلم مشهور  
واحتمال الخطأ في  
اجتهادهم كاش لا محالة  
فقد كان يخالف بعضهم  
بعضا وكانوا لا يدعون  
الناس الى اقوالهم  
وكان ابن مسعود  
رضي الله عنه يقول  
ان اخطأت فن  
الشيطان واذا كان  
كذلك لم يحز تقليد  
منه

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم \* والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بأرايهم ولو جب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع \* وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت \* واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجوز لمجتهد آخر تقليده مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا ان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم الطر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولا قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام \* اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم \* فقال لاجبة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقهم من اخذهم الحكم من الكتاب او لاثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لاتقليدهم في اقوالهم \* الا ترى انه عليه السلام شههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس النجم يوجب ذلك \* قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب ثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدلل بقوله عليه السلام \* عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي \* وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد \* من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا \* من وجوب تقليدهم كلمة من في مابيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روى يعني التمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام \* عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي \* ورضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عمعد

بل وجب الاقتداء بهم  
في العمل بالرأي مثل  
ما عملوا وذلك معنى  
قول النبي عليه السلام  
اصحابي كالنجوم الخبر  
ومن ادعى الخصوص  
احتج بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
اقتدوا بالذين من بعدي  
ابي بكر وعمر وربما  
روى في هذا الباب من  
اختصاصهم بما دل  
على ما قلنا



ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل  
واقضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة  
على وجوب الاقتداء \* مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوصيدة  
امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد  
عيسى فليتنظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله ( ووجه قول ابي سعيد اخراج القائلون بوجوب  
التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار  
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا  
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة  
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول  
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكرن  
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض  
فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر  
كذا في الميزان \* وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين  
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة \* وقيل يقتدون  
باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدماء  
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم \* واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع  
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الطاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي  
بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا شغل  
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله \* وذلك اي السماع اصل \* فيهم مقدم على الرأي يعني  
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آتاء الليل واطراف النهار فكان السماع  
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدي لقوله ( وكانوا يسكتون عن  
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبيحا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على  
انه باء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى  
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من  
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لغير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحجب  
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان، قدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه  
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر  
الواحد على القياس \* والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولا احتمال فضل اصابتهم ان قوله  
ان كان صادر عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال

ووجه قول ابي سعيد  
ان العمل برأيهم اولى  
لوجهين احدهما  
احتمال السماع  
والتوقيف وذلك  
اصل فيهم مقدم على  
الرأي

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولا يلزم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو ثبتت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطق به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم \* وقوله لو افق احدكم مثل احد ذهابا ما درك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اما امان لاصحابي واصحابي امان لامتى الى غير ذلك من الاخبار ومثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاحذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأي الزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لا الظاهر انه لو كان بينهم خلاف اظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء وشاورة كل واحد قرأته في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عد صاحب خبر يعمد عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل لنا من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده \* لا ما وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله يقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا \* واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلاما وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ماسنيته \* وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فموضع لان عندنا جنيفة رجح الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه يقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رجح الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجب فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا ينفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل ذلك اليه بنسخهم وليس الخبر كالمعاينة \* فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره واما يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني الاسان فاما لاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون  
عن الاسناد ولا احتمال  
فضل اصابتهم في  
في نفس الرأي فكان  
هذا الطريق هو  
النهاية في العمل بالسنة  
ليكون السنة بجميع  
وجوهها وشبهها  
مقدما على القياس ثم  
القياس باقوى  
وجوهه حجة وهو  
المعنى الصحيح باثره  
الثابت شرعا فقد  
ضيق الشافعي عامة  
وجوه السن ثم مال  
الى القياس الذي  
هو قياسا شبه وهو  
ليس بصالح لاضافة  
الوجوب اليه فهاهو  
الاكن ترك القياس  
يعمل باستصحاب الحال  
فجعل الاحتياط  
مدرجة الى العمل  
بلا دليل



فصار الطريق المتشاهى في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم اثنى الذين بكماله  
وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ( ٢٢٤ ) بحر عبق لا يقطع كل سائح والشروط

كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلما فاما اذا اختلفوا في شئ فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع تعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كقول الامام شمس الائمة رحمه الله قوله ( فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطارق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول واجباب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون المسنة بجمع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرده والقياس بالوصف المؤثر بجهة بعد جميع اقسام السنة وشبهها \* فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها وام يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة وام يرتقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع \* لاضافة الوجوب اى نبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثله من نقاة القياس \* فجعل اى الشافعي الاحتياط فانه يرد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا \* مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبه اولى اوجعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس اقياس وانه ظهر وليس بمنبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها \* قام اشرع بخصاله اى ملتبسا بخصاله وهى محامنه واحكامه فان قيل انكم قد تم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قد تم القياس على حقيقة السماع في حديث المصترات وامثاله مع كون الراوى معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر فلما ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة \* وما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس بجهة يتركبه القياس \* وفي شرح البيوع في مسئلة اشترط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا \* وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي



كالبحر اهل البصر منهم اى اهل الراى وهم الفقهاء \* واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع الشافى فكان قوله على احتمال السماح مقدما على القياس كما اذا روى خبرا على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه \* ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا شافى ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الراى فيه بالكلية كما مر بيانه فى حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الراى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن راى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم يرد منه انسداد باب الراى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه فى بعض الحواشى \* ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى كذا \* وذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول فى حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت ممن لا يقع بها البلوى والحاجة لكل فلا يمكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى بعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به على العرف فى الاجماع \* وكذا اذا اختلفوا فى شىء فالحق لا يعدوا قلوبهم الى آخر ما ذكر فى الكتاب \* وذكر فى بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يقل من غيره تسليم ولا اسكار وردا ذل لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجما فلا يجوز خلافه \* ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالراى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بابها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يحز نقضه الا بدليل فوفه فوجب نقض الاول حتى لم يحز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله \* كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة فى هذا المثال اى متساوون وذكر فى المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنعنى والشعبى وشريح ومسروق وعقبة كان مثلهم فى هذا الباب اى مثل الصحابة فى وجوب التقليد عند البعض \* ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله فى شرح ادب القاضى ان فى تقليد التابعى عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب \* والثانية ما ذكر فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافى فى زمن الصحابة وزاجهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاجته اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولا ما القضاء فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقراءة وكان من راى

وان ظهر فتواه فى  
زمن الصحابة كان  
مثلهم فى هذا الباب  
عند بعض مشايخنا  
لتسليمهم مزاجته اياهم  
وقال بعضهم بل لا  
يصح تقليده وهو  
دونهم لعدم احتمال  
التوقيف فيه وجه  
القول الاول ان  
شريح خالف عليا فى  
رد شهادة الحسن وكان  
على يقوله فى المشورة  
قل ايم العبد الا بطرو  
خالف مسروق ابن  
عباس فى الذر بنجر  
الولد ثم رجع ابن  
عباس الى فتواه ولانه  
بتسليمهم دخل فى  
جلتهم رضى الله عنهم  
اجمعين



على رضى الله عنه بجواز شهادة الابن لابيّه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم  
في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل  
فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن  
جبير فهو اعلم بهما متى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال  
سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون  
الى اقوالهم ويعدونهم من جلتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة  
\* وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي  
ببركة صحبة النبي عليه السلام وذاك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاحمهم  
في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى  
وزاحمهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب  
التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة  
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال \* وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لا خلاف في ان  
قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقدروا عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا  
عن التابعين زاحما يعني في الفتوى فتفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله  
هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماهم مع خلافه فعندنا يعتد به  
وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية الوارد والشيخ اعتبرها واثبت  
الخلاف \* فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل \*  
قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول مخترا بل سبقه غيره فيه وانه واقع فيه من هو  
من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم \* والا بظن هو الذي في شقيقه بظارة وهي هنة نابتة  
في وسط الشفة العليا لا تكون لكل احد \* وقيل الا بظن الصحار الطويل اللسان وجعله عبدا  
لانه وقع عليه سب في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

( باب الاجماع )  
٢ الكلام في الاجماع  
في ركنه واهلية من  
ينعقد به وشرطه  
وحكمه وسببه واما  
ركنه فتومان عزيمة  
ورخصة اما العزيمة  
فالتكلم منهم بما يوجب  
الاتفاق منهم او شرو  
هم في الفعل فيما كان  
من باب

### ( باب الاجماع )

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا  
\* فاجعوا امركم \* اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل \* اي  
لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين  
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من الاثنين فما  
فوقهما \* وفي السريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور  
الدينية \* واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد  
عليه السلام جلة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فائدهم بعض  
الامة لا كلها وليس هذا مذهبنا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه \*  
 وغير منعكس فان الامة والمجاهدين لو اتفقوا على عقلى او عرفى كان اجاعا مع خروجهما  
 عن هذا الحد لكونهما غير دينيين \* واجيب عن الاول والثانى بان المراد المجاهدون  
 الموجودون فى عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجاعا  
 غير مسلم عند هذا القائل \* وقيل هو اجتماع جميع اهل الاجاع على حكم من امور  
 الدين عقلى او شرعى عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجاهدين  
 من هذه الامة فى عصر على امر من الامور فارىد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول  
 او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد  
 واحتراز بلفظ المجاهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالامة واتفاق بعضهم  
 وبقوله من هذه الامة عن المجاهدين من ارباب الترابيع السالفة وبقوله فى عصر عن ايهام  
 ان الاجاع لا يتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجاهدين جميعهم  
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام  
 العقلية والشرعية \* ثم انعقاد الاجاع متصور \* وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة  
 تصور انعقاد الاجاع على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجاع فى مشارق  
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع  
 تساويهم فى نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث  
 ولا بد للاجاع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير  
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة ايضا  
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين فى يوم واحد \*  
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون  
 متصورا فى الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة  
 لوجود ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا  
 لم يكونوا مجتهدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع  
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالايجاع فى مثالا فانه اغنى عن ذكره وكذا  
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لا فيما هو حل منه بحيث لا يختلفون  
 فيه بل يؤدى اجتهاد الكل بالمر فى الى حكم واحد ويطل جميع ما ذكره بالوقوع وانا  
 نعلم علما لمرآء فيه باجاع الصحابة على تقديم الص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع  
 جميع الحفية على وجوب اخفاء التسمية فى الصلوة وباجاع جميع الشافعية على بطلان السكاح  
 بغير ولى والوقوع دليل الجواز وزيادة \* واذا ثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان  
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من يعقد الاجاع به اى برأيه  
 او بقوله اذ لا بد لكون الشئ معتبرا من صدور ركنه من الاهل \* وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان ركن كل شئ ما  
 يقوم به اصله والاصل  
 فى نوعى الاجاع  
 ما قلنا



متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل \* وحكمه اى الاثر الثابت به \* وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسند الاجماع \* عزيمة وهي ما كان اصلا في باب الاجماع اذا العزيمة هي الامر الاصلى \* ورخصة وهي ما جعل اجماعا للضرورة اذ مبني الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحرير الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزروع والثمار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحه الله \* وذكر في القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا يعقده الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذي خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان يعقده الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله \* وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كما جتمعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عندها كثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكونيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والاسكار في غير حالة التقية وبعد مضي مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك الكفر في حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرط مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل \* ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكونهم دليل التسليم والرضاء \* واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكونهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعه على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى \* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر \* وما يؤدي الى المحال فاسد \* فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من القروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عندا كثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة \* وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فرفقنا به حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة \* ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري \* ويحكى عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع \* ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة يشترط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا \* وقوله لا بد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا \* ولا يثبت بالسكوت اي لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت \* احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول \* اما الآثار فما روى في حديثه ذي اليمين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتهما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليمين ولو كان ترك الكبر دليل الموافقة لا كفي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة \* وما روى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم نجعل يقينك شكا وعلمك جهلا اري ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فمهر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سألوه واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم \* وما روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لينعها عن ذلك فاملعت من هيئته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا فرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت  
وحكى هذا عن  
الشافعي رحمه الله قال  
لان عمر رضي الله عنه  
شاور الصحابة في مال  
فضل عنده وعلي  
ساكت حتى قال له  
ماتقول يا ابا الحسن  
فروى له حديثا في قسمة  
الفضل فلم يجعل سكوته  
تسليما وشاورهم  
في املاص المرأة  
فاشاروا بان لا فرم  
عليه وعلي ساكت فلما  
سأله قال اري عليك  
القرة ولان السكون  
قد يكون مهابة كاقيل  
لابن عباس رضي الله  
عنهما ما منعك ان تنجر  
عمر بقولك في العول  
فقال درته وقد يكون  
التأمل فلا يصلح حجة



فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقنى فقد استبحار على السكوت مع اضمار  
 الخلاف ولم يحمل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه \* واما المعقول  
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس  
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمرو انه كان يقول  
 بالعول فقال كان رجلا مهيبة وفي رواية معنى عن ذلك درته \* وقد يكون للعامل لانهم  
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا الاشتغال بهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم  
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات  
 معنى لكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها  
 برأى واحد منهم وسكت المحالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون  
 لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة  
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خاصة فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى  
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا في الم يظهر فيه خلاف  
 \* واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة  
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس \* وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتسب  
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به  
 للاحتتمالات المذكورة \* ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان  
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره  
 من الكل \* واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجد اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل  
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقتضا عليه  
 \* قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون  
 سكوتنا رضاء ما بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض \* واما  
 ابواسحق فقال ان الاغلب ان المصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى  
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد  
 لا يدل ذلك على الاجماع \* واما الجاثى فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة  
 لانه لا يعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطول  
 يعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور  
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه  
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطا انقراض العصر لصيرورته اجما قولة ( ولنا  
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر ) الى آخره وبيانه ما ذكره شمس الاثم رحمه الله انه لو شرط  
 لانقضاء الاجماع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واظهر الموافقة مع الاخرس قولا ادى  
 الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا شرط النطق منهم  
 جميعا متعذر غير معتاد  
 بل المعتاد في كل عصر  
 ان يتولى الكبار  
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريق المعرفة بالحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون تقياً فكذا تعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤون وكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج اليين فيذبح ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقي كافياً في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات \* وبينا اننا نجعل سكوت الباقي تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وترك للواجب احتشاماً للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة فانه ظهر من صفاتهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقاً \* وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتهار اذا الاشتهار ينافي الخفاء وكان كالعرض وذلك اي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضاً كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باسقاطهما ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فتبين وجه التسليم فيه \* يبين ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالمسيح عليه السلام وادار أي النبي عليه السلام كفاية قول قولنا في احكام الشرع فسكت كان سكوتهم تقريراً منه اياه على ذلك ونزل نزلة التصريح بالصدق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل نزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقي اجاماً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاماً في الفروع ايضاً لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقداً للباقي لظهر خلافهم وانسرا لا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب النقية لا محالة فلما لم يظهر سبب النقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولاً لانفسهم \* فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه \* فلما قد احرزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل  
السكوت تسليماً بعد  
العرض وذلك  
موضع وجوب  
الفتوى وحرمة  
السكوت لو كان  
مخالفاً فاذا لم يجعل  
تسليماً كان فسقاً او بعد  
الاشتهار والاشهار  
ينافي الخفاء فكان  
كالعرض وذلك  
ايضاً بعد مضي  
مدة التأمل وذلك  
ينافي الشبهة فتبين  
وجه التسليم واما  
سكوت على فانما كان  
لان الذين اقتوا  
بامسالك المال وبان  
لاغرم عليه في املاص  
المرأة كان حسناً



لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل  
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل  
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم  
انكار\* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم  
وان لم يظهر في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما  
نحن فيه فلا يمكن حل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت  
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة\* وذكر بعض  
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على  
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا  
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز  
ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجمل الفقير في حادثة تزلت خلاف  
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر  
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد  
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا  
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طريقه على جميع الامة  
وهو محال\* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان  
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والتقية تعليق  
باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولا يهايون احداً واذا بطلت هذه الواجهة تعين الوجه  
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالناطق\* فان قيل يجوز انهم  
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب\* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف  
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كما نظرهم  
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على  
ما يعرف في موضعه\* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع  
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع  
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس\* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول  
من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظياً الا ان ثبت  
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق\* ويمكن ان يقال الفرق  
ثابت فان من قال انه اجماع ارادته اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالنص  
والمفسر دون الحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه  
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق\* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر  
باجماعه او يضل كجراح سائر الجمل القطعية\* لانا نقول انما لم يكفر لكونه

ممسكا بدليل يصلح شبهة \* الا ترى ان وجوب العام قاطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه  
بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله  
عنه في حديث القسمة والاملاص ليس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا  
من باب الجواز والفساد فالذين اقتوا بامساك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اى  
على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال القاضل ليصرف الى نوائب المسلمين  
ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذ لم يوجد منه  
خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسيب \* الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة  
اى تعجيل قسمة الغنية وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى الامام  
قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات \* والتزام الغرم اى عزم الغرة من  
عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس  
فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة  
مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك \* ودعائه اى على نفسه  
بحسن النماء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل  
من الهدية وهو كتناخير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه  
يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعرفت انه بمنزل  
مما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه \* وبعد اى  
بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من  
جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة  
عن الفوت اى بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان تركنا تعجيل الفتيا والتأمل  
فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم  
لها وفيه احتراز عن المحالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم  
\* وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دايلا الموافقة  
عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله  
عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توثق في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك  
ولم يتقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم اول تعظيم الفتوى التى  
يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليرى النظر في الحادثة ويميز  
من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله  
عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رآيه من الجواب قيل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة  
قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس ومعنى درته فقير صحيح لانهم كانوا يظنون  
ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدر ان اظهاره نصحا  
والسكوت عنه غشافي الدين والمناظرة في مسألة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء  
في الصدقة والتزام  
الغرم من عمر صيانة  
عن القيل والقال  
ورعاية لحسن النماء  
وبسط العدل كان  
احسن فجعل السكوت  
عن مثله وبمسد فان  
السكوت بشرط  
الصيانة عن الفوت  
جائز تعظيما للفتيا  
وذلك الى آخر المجلس  
وكلامنا في السكوت  
المطلق فاما حديث  
الدرة فقير صحيح  
لان الخلاف والمناظرة  
بينهم اشهر من ان  
ينحى وكان عمر رضى  
الله عنه ابن الحق  
واشد انقيادا له من  
غيره وان صح قأويله  
ايلاء العذر في الكف  
عن مناظرته بعد ثباته  
على مذهبه



ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم هامة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهده وقد اشار اليه باشياء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غرض يا غواص شنشنة اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واسد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم مالم يقولوا ولا خير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى هبوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم ادار غبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المعالة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل \* وآتيتم آحديهن قطارا \* فتمنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته \* وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على طهرها سبيلا فلن يجعل لك على مافي بطها سبيلا فقال لولا ما د لهالك عمر \* وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى \* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم \* بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدهاه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم واليك لتبع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتهم ونصرنا وجدلتم وآوينا وطردهم \* وادا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته هامة له فثبت انه غير صحيح ولشصح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر قائمهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران \* بعد ثباته على مذهبه اى بعد بات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقة في الدرجة احتشامه قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان السكوت يدل على الوفاق ويعقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقويل محصورة كان ذلك اجامامهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج بها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما يفسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعنى اصحاب السى وعطف قوله وكل عصر مل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعنى اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما دى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعنى اصحاب النبي عليه السلام كان اجاماما على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالمستقر الخلاف من غير تعيين اي لايعين سكوتهم انما ذكرنا من الاقوال هو الثابت لا غير لان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمتحمل \* وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اي اختلاف الصحابة في الجدل مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسما من المال فانقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقبل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث ما بقي في الصورتين فانقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وهي امرأة واب وان وثالث الساقى في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفى لزم الجواز لانقضاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بقبضها فيهما \* والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جاز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا \* ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لما سنيين \* فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذا و كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولو جب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والعقلة عنده وهو معنى قوله ولا يجوز ان يظن بهم اي بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال ومادا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المبع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفا فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه \* ولا يقال انما حطروا الاخذ الا بما قالوه بتسرى ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث \* لانا نقول لوجورنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بسرى ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد \* ولا يقال ايضا انما جاوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة اذا اجتهاد الخطأ قد يميل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقته بطلان ما اجتمعوا عليه \* لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه اي اجماع كان وهو باطل وقواهم اختلاف الصحابة بوجوب تسوية الاجتهاد قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في قول ثالث فلا لتأديته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرير الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرير الخلاف

ولكننا نقول ان  
الاجماع من المسلمين  
حجة لا يعدوه الحق  
والصواب يقرن واذا  
اختلفوا على اقوال  
فقد اجمعوا على حصر  
الاقوال في الحادثة  
ولا يجوز ان يظن بهم  
الجهل فلم يبق الا ما قلنا  
وكذلك اذا اختلف  
العلماء في كل عصر  
على اقوال فعلى هذا  
ايضا عند بعض  
مشايخنا وقد قيل ان  
هذا بخلاف الاول انما  
ذلك للصحابة خاصة  
رضي الله عنهم اجمعين  
وكذلك ما خطب به  
بعض الصحابة من  
الخلفاء فلم يعترض عليه  
فهو اجماع لما قلنا والله  
اعلم



فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم  
تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه فيكون فاسدا  
\* فان قيل ان مسروقا احدث في مسألة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت على حرام قول آخر  
بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالي احرم امرأتي او قصعة من ثريد يعني  
انه ليس بشئ واحداث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قول ثالثا بعد اختلاف  
الصحابة فيها على قولين وهما استحقاتها ثلث كل المال في صورتين او ثلث الباقي في صورتين  
فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما سائر العلماء  
ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز \* قلنا يجوز ان يكون  
احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث  
قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينبغي لهم اجماع  
بدون رأيهم ولم يلزم من مخالفتهم الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما محجوجان باقوال  
الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهم الاجماع قوله (وكذلك) اي وكاختلف الصحابة  
اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحاد بعد استقرار الخلاف لان  
الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا  
ان هذا اي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا \* انما ذلك اي رد  
القول الحاد مختص باقوال الصحابة لما هم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم  
ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم  
وسيتطهر لك فساد ذلك وكذلك اي وكن نصيب البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض  
الصحابة من الخلفاء اي بين حكمهما من احكام النسخ في خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا  
من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا  
الا ترى ان اباذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته لا يقل قولك لا بك خالفت النبي وابا بكر  
فاني مررت على بابك فرأيت قدريين يغليان ولم يكن للبي ولا لابي بكر الا قدروا احدا فاعتذر  
عمر وقال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما \* وقسم عمر رضي الله عنه حللا بين الصحابة  
فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضي الله عنه  
لا نسمع لان نعلك يخالف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلين واعطيت غيرك حلة  
حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لي الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك  
فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت  
فيما كان الحق بخلافه عندهم \* وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم  
وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء واما فلذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه اهلية  
الاجماع انما تثبت  
باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى \* وكذلك جعلناكم

امة وسطا وقوله جل \* ذكره كتم خیرامة اخرجت للناس \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع  
امتي على الضلالة \* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف النسخ ويداوّل بظاهره كل  
مسلم لكن له طرفان واضمحان والفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال  
والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام  
لا تجتمع امتي على الضلالة وامثاله الا من يتصور منه الوفاق الخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا  
مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل  
على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم  
القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف \* واما الواضح في الاثبات فكل  
مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من موافقته في الاجماع \* واما  
الايوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء  
والمجتهد القاسق والمبتدع وامثالهم \* ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال  
ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل  
البدعة واليه ذهب القاضي ابوبكر الباقلاني لان الجمة اجماع الامة ومطلق اسم الامة  
يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون \* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم  
تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتي  
على كذا تناول الكل فكذا هي هنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد  
ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والسبح لم يعتبر الاتفاق  
اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع  
انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية  
الكرامة فيهم \* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي  
فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع نبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان  
الصوص والالحج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني \* اما اشتراط  
الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء  
الشهادة كما قال تعالى \* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس \* وبصفة الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل \* كتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر \* واهلية اداء الشهادة نبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر لانهم اوجبوا اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى ادلوا بلزم الاتباع لا يكون  
فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق  
الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة  
فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب  
بالص وذلك بنا في وجوب الاتباع \* وبورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد  
ليس فيه هوى  
ولا فسق اما الفسق  
فيورث التهمة ويسقط  
العدالة واهلية اداء  
الشهادة وصفة  
الامر بالمعروف  
ثبت هذا الحكم



فعل ما يعتقد باطلا لا يخرز من اظهار قول يعتقد باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف \* وقال بعض اصحاب الشافعي **ص**كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقد غير بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يعتقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه \* وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافا يستل عن دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعمال دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل \* والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى \* وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ما جنبه او يكون فاليا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه تعصب لذلك حيثئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متبعا في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصية وهي الخصلة المنسوبة الى العصية وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مازعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجنون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان خلافه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافا ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافروا ان كان لا يدري انه كافر \* وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامة اى خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جلهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر على حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفى علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذي غلا في هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان يجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

وفاته ثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة تناول امة المتابعة دون امة الدعوة قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متبهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهوا فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع واعمار فناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يستقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغرالى رحمه الله لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمها بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المحالفة في تلك المسئلة التي اجمعا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها وهو المراد من قوله ومن امهات الشرايع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتنصيل احكام الصلوة والسكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب ادليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولا ان العصر الاول من الصحابة قد اجمعا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوقاف والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد  
فشرط في حال دون  
حال اما في اصول ٣  
الدين الممهدة مثل  
نقل القرآن ومثل  
امهات الشرايع  
فعامة المسلمين  
داخلون مع الفقهاء  
في ذلك الاجماع فاما  
ما يختص بالرأى  
والاستنباط وما يجري  
بجراه فلا يعتبر فيه  
الا اهل الرأى  
والاجتهاد وكذلك  
من ليس من اهل  
الرأى والاجتهاد  
من العلماء فلا يعتبر في  
الباب الا فيما يستغنى  
عن الرأى



الغزالي رحمه الله \* وما يجري مجراه الضمير حائد الى ماى مايجرى مجرى ما يختص  
 بالرأى مثل المقادير فان رأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل  
 فيه رأى كتندير البلوغ والسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل رأى والاجتهاد  
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فيعتقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام  
 في عدم الاعتبار من ليس من اهل رأى والاجتهاد من العلماء كالتكلم الذى لا يعرف الا علم  
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصر له في وجوه رأى  
 وطرق المقاييس والتجوى الذى لا علم له بالدلالة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان  
 آلاتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفته باصول  
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى  
 فهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعله بمدارك  
 الاحكام واقسامها وكيفية دلائلها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها  
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى \* ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعله بتفاصيل  
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم  
 من تفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل  
 والعقد من المجتهدين \* واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام  
 قد خص منه فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة  
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من  
 اهل النظر والاستدلال لبعضوا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الاقيا يستغنى  
 عن رأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول  
 العامة \* وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تبني على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر  
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط  
 الاجتهاد في الاجماع كون المجتهدين من الصحابة فقال لاجماع الصحابة وهو مذهب  
 داود وشيعته من اهل الظاهر واجد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار  
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف  
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله \* كنتم خيرا \* اخرجت للناس \* وقوله \* وكذلك  
 جعلناكم امة وسطا \* دون غيرهم اذا خطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله  
 تعالى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي على الضلالة \* خاص بالصحابة  
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد  
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والامم  
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك  
 لا ينافي الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد  
 في هذا وقال لاجماع  
 الصحابة لانهم هم  
 الاصول في الامر  
 بالمعروف والنهي  
 عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها من الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اشتهر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الامن عترة الرسول عليه السلام اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا \* اخبر بنى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفي عنهم فقط وبالسنة وهي قوله عليه السلام \* اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعتري \* حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما \* وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخاطبة فكانوا اولي بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اي لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام \* ان المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبر خبيث الحديد \* والخطأ من الخبث فكان منفي عن اهل المدينة واذا اتفق عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام \* ان الاسلام ليازر الى المدينة كما تارز الحية الى جرها اي ينضم اليها ويجمع بهضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا يكيد احد اهل المدينة الامام كايام الملح في الماء الى غيرهما من الاخبار التي تدل على زيادة خطرهما وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اي لكن هذه الاشياء وهي اشتراط كون الجمع من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها ثبتت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى \* كنتم خيرا ما اخرجت للناس \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم \* وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بشيء من هذا اي مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترة من مؤمني اهل كل عصر ومصر كذلك \* اما الجواب عما قالوا فنقول ما قاله الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح  
الامن عترة الرسول  
عليهم السلام فهم  
المختصون بالعرق  
الطيب المبولون  
على سواء السبيل  
ومنهم من قال ليس  
ذلك الا لاهل المدينة



وقد اجعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر \* وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لان نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجتماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت \* ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الائم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به \* وكذا قوله عليه السلام \* تركت فيكم النقلين \* من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالبحوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورد من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين او لان نفيا الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزعم والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقياع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المفاقيين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على الفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد اليكم \* قال الفرالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ايسر بمسلمه لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة حجة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة  
النبي صلى الله عليه  
وسلم الا ان هذه امور  
زائدة على الاهلية  
وما ثبت به الاجماع  
حجة لا يوجب  
الاختصاص بشئ  
من هذا وانما هذا  
كرامة الامة ولا  
اختصاص للامة  
بشيء من هذا والله  
اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا \* وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثر ونوال العبرة بقول  
الاكثر فهو قاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفقهم في قول او عمل يدل على انهم استدلوا  
الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك التريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل  
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها  
قبل نقله فالجدة في الاجماع ولا اجماع

### (باب شروط الاجماع)

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد  
في وقت نزول الحادثة بعد اتفقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقاد الاجماع  
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي  
وذهب احمد بن حنبل وابوبكر بن فورك الى انه شرط لانقاد الاجماع واليه ذهب الشافعي  
في قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً  
وفعل لا يشترط الانقراض لانقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت  
الباقين بشرط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس  
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين \* ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائدة  
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول  
من سمحوا في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقضوا مصرين على  
ما قالوا يكون اجماعاً وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة  
ان لا يكون المخالف مارقاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقاد الاجماع اذ اتفقهم  
ليس اجماعاً بعد بل الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معبراً او يكون قول  
المخالف اذذاك خرقاً للاجماع \* وذهب الباقيون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من  
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر  
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان ينقاد الاجماع اصلاً \* احتج من شرط الانقراض  
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاحتمال  
الاستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال  
تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملاً مع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار  
فلا يثبت الاجماع \* بوضحه ان ابا بكر رضى الله عنه كان نهى التسوية في القسمة ولا يفضل من  
كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة  
ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم  
ينكر عليه احد وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يقرض وان عمر رضى الله  
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد وواقفه عليه الصحابة ثم ان علياً رضى الله  
عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني بانك في الجماعة احب اليانا من رأيك وحدك

(باب شروط)

(الاجماع)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال

اصحابنا رحمهم الله

انقراض العصر

ليس بشرط لصحة

الاجماع حجة وقال

الشافعي رحمه الله

الشرط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال

رجوع بعضهم لكننا

نقول ما ثبت به

الاجماع حجة لا فصل

فيه وانما ثبت مطلقاً

فلا يصح الزيادة

عليه وهو نسخ عندنا

ولان الحق لا بعد

والاجماع كرامة له

للمعنى يعقل فوجب

ذلك بنفس الاجماع



ولم يكن ذلك الا لان العصر لم يقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع  
 \* لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل  
 بين ما اذا انقراض العصر ولم يقرض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة  
 بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع  
 لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا  
 من الدليل ولان الحق لا يعد والاجماع اى لا يجاوز كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل  
 الاجماع من هذه الامة لا معنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلو كان معنى معقول لم  
 يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع  
 من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين انقضا اجمعت  
 على الخطأ وانه غير جائز \* وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال  
 تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق  
 واخروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا  
 وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خاف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه  
 وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بما له ونفسه طوما كن دخل في الاسلام  
 كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدين بلاغ اى بلغة العيش  
 وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول  
 ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته  
 وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد ان عقدا لاجماع فانه روى  
 عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم  
 جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب  
 البنا من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة \* وانما اختار  
 ابو عبيدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر  
 على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله ( فاذا رجع بعضهم  
 من بعد ) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان لثمة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعنى  
 لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر اى يصح رجوع البعض  
 عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه  
 لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد لاجماع فكذا في حال البقاء ما لم  
 يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف  
 الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض ابقى وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة  
 ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير  
 الى ان عندهم ينعقد لاجماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه او لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من  
 بعد لم يصح رجوعه  
 عندنا وقال الشافعى  
 يصح لانه ما كان ينعقد  
 اجماعهم الا به فكذلك  
 لا يبق الا به ولكننا  
 نقول بعدما ثبت  
 الاجماع لم يسعه  
 الخلاف وصار يقينا  
 كرامة وفي الابتداء  
 كان خلافه ما نعا عندنا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعدمائت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجوز  
 لاحد خلافه كالمحقق الانقراض لان باتفاقهم تين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم  
 دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبين ان اجماعهم انعقد على  
 الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم  
 يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب  
 فظهر ان الابتداء مخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه  
 وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله  
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين  
 يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم  
 يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجنباعنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر  
 على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر  
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا \* وقال بعض الناس مثل محمد  
 بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة  
 استاذ الكشي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة  
 الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا  
 \* ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت  
 الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما  
 في توريث الام نلت جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله  
 عنه في قتال مانعي الزكاة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن  
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض  
 الوضوء وهو اختيار سمس الأئمة رحمه الله \* وقبل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجاما  
 وهو اختيار بعض المتأخرين \* تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام \* عليكم بالسواد  
 الاعظم \* والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لا جميعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد  
 المفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام \* بد الله مع الجماعة  
 فمن شذ في الباري كان لفظ الأمة الوارد في قوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي على الضلالة \*  
 يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد  
 اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها اشعرات بيض وبان الأمة في خلافة ابي  
 بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلی وسمان  
 رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم  
 على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل  
 ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا \* وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا  
 يشترط اتفاقهم بل  
 خلاف الواحد لا  
 يعتبر ولا خلاف الاقل  
 لان الجماعة احق  
 بالاصابة واولى  
 بالحجة قال النبي  
 عليه السلام عليكم  
 بالسواد الاعظم  
 والجواب ان النبي  
 عليه السلام جعل  
 اجماع الأمة حجة  
 فابقي منهم احدا يصلح  
 للاجتهاد والنظر مخالفا  
 لم يكن اجاما وانما  
 هذه اكرامة ثبتت على  
 الموافقة من غير ان  
 يعقل به دليل الاصابة  
 فلا يصلح ابطال حكم  
 الافراد وقد اختلف  
 اصحاب النبي عليه  
 السلام وربما كان  
 المخالف واحد وربما  
 قل عددهم في مقابلة  
 الجمع الكثير



اليه الشيخ في الكتاب \* وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى \* ويتبين  
غير سبيل المؤمنين \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* كنتم خيرا مة \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا  
لا تجمع امتي على الضلالة \* وهذه النصوص بحقيقتها تناول كل اهل الاجماع فابقى واحد من اهل  
الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع \* وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة  
من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول  
المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به  
الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بخبر  
واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون  
رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف الص \* وقد اختلف اصحاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المحالف واحدا كخالفه ابن  
عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس  
ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما ترويه من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة  
الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم  
في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجما ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد للجمع  
والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجما بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العادة عدم الاسكار  
على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق \* فان قيل قد ترد قوم من  
الصحابة باشياء وقد اثبتهم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي  
طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربو الفضل \*  
قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد  
بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للص وهو قوله تعالى \* حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط  
الاسود من الفجر \* وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى \* قال سم اتموا الصيام الى الليل \*  
والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد \* وكذا خلاف ابن عباس في الربو  
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل \* ولهذا انكرت  
الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بان خبره لانه خالف الاجماع قوله (وتأويل  
قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم امة المؤمنين  
اي جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على اكثر من  
هو امة مطلقة اي ممن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء  
وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة  
\* ودكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل  
ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها والمراد من متابعة السواد الاعظم متابعة  
الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم  
السلام عليكم بالسواد  
الاعظم هو امة  
المؤمنين وكلهم ممن  
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانفاذه \* وهو الجواب عن قوله من شذ  
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وندادا توحش بعد ما كان  
 اهليا \* فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا لمخاطب  
 لا يدخل فيمن امر بملازمةهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة \* قلنا يلزم مما  
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون  
 المخالف وبطلانه ظاهر \* ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو  
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في مسهم عن  
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحد ويكون حجة عليهم في حق وجوب  
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد  
 بموجبه كالنصوص \* واما قواهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب  
 المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو  
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد  
 وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما  
 اتفق عليه الامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع  
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن  
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فانظرنا قوله (واختلفوا في  
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد  
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد  
 في المسئلة حقيقة شئ من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع  
 في العصر الذي بعده على احد قوليه في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا  
 لصحة \* وذهب طائفة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة  
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع  
 ويرتفع الخلاف السابق به \* واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر  
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله  
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وادابت هذا  
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين \* احدهما ان معناه اختلف علماءنا الثلاثة في  
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك  
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط \* وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه  
 شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم \* والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا  
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علماءنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح  
 عن محمد انه ليس بشرط \* ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط  
 آخر وهو ان لا يكون  
 مجتهدا في السلف فقد  
 صح القول عن محمد  
 رحمه الله ان ذلك ليس  
 بشرط وان اجماع كل  
 عصر حجة فيما سبق فيه  
 الخلاف من السلف  
 على بعض اقوالهم  
 وفيما لم يسبق الخلاف  
 من الصدر الاول







الاختلاف الاول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانقضاء الاجماع  
فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج  
بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة  
والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات  
احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة  
لا يكون اجماعاً ثم استوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر  
لدليله لالعيه اي لالذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل  
المخالف باق بعدموته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولا في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه  
اختلاف تضليل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع  
التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذي ذهب  
المجمعون اليه وان القول الآخر خطأ يقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ اخطأ  
يقين هو الضلال واحداً لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي  
تورينه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين  
ولا بابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده  
على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا  
جميعاً لكن محمداً هو الذي اوردته في الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية  
او باين او بنة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطبيقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها  
على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضي الله عنه  
يقول انها اي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثاً فيصير ذلك شبهة في درء  
الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا  
فلان الواقع بالكتابات بواثن فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان  
نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق  
اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا عرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد  
الاجماع \* ووجه القول الآخر هو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل  
التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف  
فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييدها من غير دليل يوجهه فكان باطلاً \* الاتري ان  
اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما  
يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول بمن يأتي بعدهم  
بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم  
على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت \* بينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين  
ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسئلتنا لان الحجة

الاتري ان خلافه  
اعتبر بدليله لالعيه  
ودليله باق بعدموته  
ولان في تصحيح هذا  
الاجماع تضليل  
بعض الصحابة مثل  
قول عبد الله بن عباس  
في العول وقد قال فيمن  
قال لامرأته انت  
خلية برية بنة باين  
ونوى الثلث ثم وطئها  
في العدة لا يحد لقول  
عمر رضي الله عنها انها  
رجعية ولم يقل به  
احد عند نية الثلث  
ووجه القول الآخر  
ان دليل كون الاجماع  
حجة هو اختصاص  
الامة بالكرامة بالامر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر وذلك انما  
يتصور من الاحياء في  
كل عصر فاما قوله ان  
الدليل باق فهو كذلك  
لكنه فسح كمن  
يترك بخلاف القياس



في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط  
 باجماع الباقيين ايضا فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجامات  
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ  
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ  
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تحطئة احدا لاجماعين وهو ممتنع سمعنا قلنا  
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على  
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون  
 خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ\* ولئن سلمنا اجماعهم  
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد  
 الطرفين كما ان نسوغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع\* فان قيل لو  
 جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز  
 ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو  
 باطل قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا\* ولو سلم فلا جماع  
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما ولم يستقر خلافهم\* ثم اجاب عن كلام  
 الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ اي  
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج  
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به\* قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوقات  
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ  
 عليه بوقاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان  
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على  
 البطلان فتبين انه شبهة\* ويمكن ان يجاب عنه بان بوقات الرسول عليه السلام لم يبق  
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الباتة في زمانه على ما كانت\* فاما الاحكام  
 الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص  
 بان يوفق الله تعالى بعد نبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء  
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا ايانا لانتهاء مدة  
 الحكم الاول كافي للنصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة  
 الحكم لاننا ندعي انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء  
 المصلحة وقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل  
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما  
 التضليل فلا يجب لان الرأي كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطأ  
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضليل فلا  
 يجب لان الرأي  
 يومئذ كان حجة افقد  
 الاجماع فاذا حدث  
 الاجماع انقطع الدليل  
 الاول للحال وذلك  
 كالصحابة اذ اختلفوا  
 بالرأي فلما عرضوا  
 ذلك على النبي عليه  
 السلام فرد قول  
 البعض لم ينسب  
 صاحبه الى الضلال  
 وكصلاة اهل قباء بعد  
 نزول النص قبل  
 بلوغهم وانما اسقط  
 محمد رحمه الله الحد  
 بالشبهة ومن شرطه  
 اجتماع من هو داخل  
 في اهلية الاجماع  
 وبعض مشايخنا شرط  
 الاكثر وانصح ما  
 قلنا لانه انما صار  
 حجة كرامة تثبت  
 على اتفاقهم فلا تثبت  
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضللا ولا يكون تخطئه تضليلا \* للحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضللا وان ظهر خطأه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وبقاء بالضم والمد من قرى المدينة بنون ولا ينون \* وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لاحالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله ( وانما اسقط محمد بالشبهة ) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فبورت الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديث طبادنى شبهة \* الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله تفقد قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله ( ومن شرطه ) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

( باب حكم الاجماع )  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه حكمه  
في الاصل ان يثبت  
المراذبه حكما شرعيا  
على سبيل اليقين

### ( باب حكم الاجماع )

حكم الشئ وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخبر عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه \* كتاب فصلت آياته قرأنا عريضا وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امر دينيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفوا عليه لزم الدور واما مالا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امر دينيا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية الباري لا في جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امر ادنيا ويا كتهيز الجيوش وتدير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد



اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتعاقبهم على امر ديني او دنيوي \* وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة التلقيح \* انتم اهل ماوردنياكم \* وكان اذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك و ربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احديرا جعه فيما كان من امر الدين \* وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كافي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند طامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم الطام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالجحة قول الامام عندهم دون الاجماع \* وقوله ومن اهل اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عندهؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجود احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرايح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود واكل نوع من الطعام والى انى لو انعقد امانا ان يعقد عن نص او امالا اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان يعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعقد عن امارة لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأى واحد مظنون على انه ان انعقد عن امارة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا \* والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم \* قوله ( لكن هذا ) اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة \* اما الكتاب فقوله تعالى \* ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى ونصله جهنم \* وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملاً ولولم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بالاشراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجعولاً فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى \* ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب \* وقد ساعدنا الخهم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفرادها سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً ايضاً اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى \* والذين لا يدعون مع الله الهاً آخراً ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق \* ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثمًا \* في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للآثم \* فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الايمان بمثل فعل الغير وليس كذلك والاي يلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتي بمثل فعل الغير لا لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احداً صلاباً بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الاسطة لا بد من تحتها اتباع غير سبيل المؤمنين ووجه اتباع سبيل المؤمنين قد سقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقاً يقين



الاستدلال \* قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل  
انه لو قيل فلان يتبع السبيل القلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل  
المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف  
\* ويؤيده قراءة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس  
السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع  
غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة \* يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر  
وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلوة لزم عليه  
ترك اشرب والتحرز عن ترك الصلوة وهما غير سبيل المؤمنين فثبت انه لا واسطة بينهما  
فيلزم من انتفاء احدهما نبوت الآخر لا محالة \* فان قيل لفظ السبيل متروك الطاهر فان حقيقة  
الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراده منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام  
وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول  
عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا  
صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب \* ويؤيده ان الآية تزلت في طعمة بن  
ايرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا قتل قوله تعالى ومن شاقق الرسول  
اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اي ظهر له الدين الحق \* ويتبع غير سبيل المؤمنين اي غير  
طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة \* نولي ما تولى نتركه وما تولى من ولاية الشيطان \* وقيل ندعه  
وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام \* ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفاسير  
واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يبق حجة في الاجماع \* قلنا \* الاصل اجراء الكلام على  
عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف  
الموجبة للتعميم فتقتضي النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما  
صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضي  
ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء \* وايضا فانه لا معنى لشاقة الرسول  
الترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار  
\* ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وذكر  
بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون  
المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في  
الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وضاية ما في الباب انها ظاهرة فيه  
فيستقيم التمسك بما الما يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض  
المتأخرين من اصحاب الشافعي لا من يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك  
بالمحتمل الظني في مقام القطع غير مفيد \* واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل  
قطعي فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليان من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الطواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وامة المتأخرين \* يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنها لما كانت خلاف الطاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل \* وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الاما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره \* او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس \* الا ترى اننا علمنا الشيء جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيمحون دما وانقلاب الجدر ان ذهابا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فينا علما بديها فانه لا يعني لهذه الالفاظ الاطواهرها فكذلك اما عن الالتباس وعرفنا ان الطواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كتم خيرا مة) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ \* ومنه قوله تعالى \* وكان الله غفورا رحيما \* ومنه قوله عز وجل \* كتم خيرا مة \* كانه قيل وجدتم وخلقتم خيرا مة \* وقيل كتم في علم الله خيرا مة \* وقيل كتم في الامم قبلكم مذكورين بانكم خيرا مة \* وصوفين به \* اخرجت اظهرت \* وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم \* وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا م التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا لكانوا اجمعوا على منكر قولنا لكانوا آمرين بالمسكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية \* وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خيريهما بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقة لكانوا آمرين بالمسكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص \* وعبرة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعل فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فتدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم يصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا \* فان قيل \* الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عدما \* قلنا \* ليس المحاطب بقوله

اخرجت للناس  
تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر  
والخيرية توجب  
الحقية فيما اجمعوا



كنتم غير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة  
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من  
صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره  
انتم خير عسكر في الدنيا فتقحمون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف  
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من  
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى  
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به \* كقوله تعالى \* واذ قلتم يا موسى  
لن نؤمن بك \* واذ قلتم نفسا فادار اثم فيها \* وكقول الرجل بنو هاشم حلفاء واهل الكوفة  
فقهاء اي فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى  
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اي ومثل ذلك الجميل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة \* جعلناكم  
اي صيرناكم \* امة وسطا اي خيارا وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشئ \* ولذلك استوى  
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث \* وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها  
الخلل والاضطراب \* وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ايست الى بعضها  
اقرب من بعض \* والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا  
والوسط هو العدل الذي يرتضى بقوله قال تعالى \* قال اوسطهم \* اي اعدلهم وارضاهم \* قولا  
وقال الشاعر \* هم وسط يرضى الانام بحكمهم \* اذا نزلت احدى اليبالي بمعظم \*  
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوبا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوبا  
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا  
وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا \* وهو معنى قوله وذلك اي كونهم  
وسطا ايضا الجور اي الميل عن سواء السبيل \* قال القاضي الامام الوسط في اللغة من  
يرتضى بقوله ومطلق الارضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ في اصل مردود  
ومنهى عنه الا ان الخطي ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لان  
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل \* فان قيل \* وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم  
عدولا في كل شئ لان الوصف في جانب اثبوت يتحقق في صورة واحدة فان قولنا زيد  
عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء وان سلمنا انه يقتضى كونهم  
عدولا في كل شئ فذلك لا يقتضى كونهم محققين في الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو  
من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح في العدالة \* قلنا \* انه تعالى عالم بالطاهر والباطن  
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احدا لا والخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمركي اذا خبر بعدالة شاهد  
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وهما قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل  
شئ وان لا يجري عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو ينافي العدالة  
المطلقة الحقيقة \* بخلاف شهود الحاكم حيث ثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم  
امة وسطا لتكونوا  
شهداء على الناس  
والوسط العدل وذلك  
يضاد الجور والشهادة  
على الناس تقتضى  
الاصابة والحقيقة اذا  
كانت شهادة جامعة  
للدنيا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالطاهر \* والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم \* فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل \* قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا قال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة \* فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عراسمه \* قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن بغوننا عوجا وانتم شهداء \* نعم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة \* قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق \* فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى \* وكذلك جعلناكم \* جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول \* قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى \* يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين \* ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتابعة في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في



كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من المحم المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على العرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من حجة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تطهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمرو ابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء \* مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة \* سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ \* يد الله على الجماعة \* لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ \* عليكم بالسواد الاعظم \* يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ \* من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه \* من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية \* لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال \* لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله \* ثلث لا يغفل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والصبر لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم \* من سره بحبوحه الجنة فليزمت الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد \* لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من نوافهم اى ماداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ستفترق امتي وكذا فرقه كلها في النار الا فرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدعها احد من اهل القل من سلف الامة وخلفها من موافق الامة ومحافظها ولم تزل الامة تحتاج بها في اصول الدين وفروعه \* ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شأن هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حام وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم \* وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكير الى زمان المخالف والعادة قاصية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الفقير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم الصنفين جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فرعريص ليصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك والمسلمون وسئل عن الحميرة يتعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على قساده وابطاله واظهار النكيرية \* واعترض عليه من وجوه \* احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقل \* واجيب بانه مما تحمله العادة اذا لاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجين وحد الشرب وغيرهما فكيف ادرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في فهمه او اثباته الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف خلاف اكابر الصحابة والتابعين \* والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع \* واجيب باننا استدلتنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بالاخصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي ادكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع \* والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك \* والثالث لعلمهم اثبتوا الاجماع بغيرها \* واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها \* الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتباب \* واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به \* الخامس حاكم الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على الكفر والبدعة \* وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر \* ودفع ما نال اللفظ لا ينفي عنه ويؤكد قوله تعالى \* ووجدك ضالا فهدى \* وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد على مذهب السطام لانهم ماتوا على الحق وكمن من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا تعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة عن الخطأ في الدين واثار الشيع الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها مكررة في موضع النفي ان كانت الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشراب جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشراب والاصل في الكلام العام اجراؤه على عمومهم فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل \* السادس حاكم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل



الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالحكم \* ثم هذه الاخبار انما وردت لايحاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محجولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم وبطلت قاعدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعطيها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء \* وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فني وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الحلف في اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لندوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة \* لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد في جوازهم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا \* فان قيل لانسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص سل وجوب الصلوات الخمس ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متاولا له لانه انما يؤول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها \* على انا ان سلما انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء اهميات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة \* قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بمضاهي بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه يثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا منبث له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص \* وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقابل آخر عصاة من امتي الدجال



وانما المراد بالامة من لا يتمسك ﴿ ٢٦١ ﴾ بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد

انقطع الوحي بطل  
وعد الثبات على  
الحق فوجب القول  
بان اجماعهم صواب  
يقين كرامة من الله  
تعالى صيانة لهذا  
الدين وهذا حكم  
متعلق باجماعهم  
صيانة للدين وذلك  
جائز مثل القاضي  
يقضى في المجتهد  
برأيه فيصير لازما  
يرد عليه نقض وذلك  
فوق دليل الاجتهاد  
صيانة للقضاء الذي  
هي من اسباب الدين  
ولا ينكر في المحسوس  
والمشروع ان يحدث  
باجتماع الافراد ما  
لا يقوم به الافراد  
والله اعلم فصار  
الاجماع كآية من  
الكتاب او حديث  
متواتر في وجوب  
العمل والعلم به فيكفر  
باحده في الاصل  
قال الشيخ الامام ثم  
هذا على مراتب  
فاجماع الصحابة  
مثل الآية والخبر  
التواتر واجماع من

عليه وسلم والكل ينتق بالتقاء بمضه \* الاترى ان الشرايع الماضية لم تحت بهذه الشريعة  
بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكل القول بانه يؤدي الى انقطاع بعض احكام  
الشريعة باطلا فكل الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى  
والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال  
المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة  
واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا  
حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد \* وذلك جائز  
اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل  
الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي بصير لازما بحيث لا يرد عليه  
نقض \* وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو  
من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى \*  
وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة من  
الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها السخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء  
ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع  
ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حل خشية ثقيلة  
واذا اجتمعوا قدروا عليه \* والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت للقيمات تصير  
مشبعة \* وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الخبرين على نقله يصير موجبا له \*  
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معجزة واذا اجتمعت الآيات صارت  
معجزة \* قال ابو الحسين البصري في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان  
يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك  
وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفردوا واذا اجتمع مع كافة الامة  
لم يكن قوله خطاء وليس بمتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد  
من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سوداء  
بل بيضاء \* وقدمت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله  
(فيكفر باحده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكار اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة  
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي اختلف  
فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي  
والمقول بلسان الآحاد غيره وجب الكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع اقطاعي كاجماع  
الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية  
فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس \* وذكر هذا  
القائل في تصديف له والعجب ان الفقهاء انبثوا الاجماع بمهمات الآيات والاخبار واجمعوا  
على ان المسكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الآحاد



الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة \* وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة \* ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام \* وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الخمر بالوطي قل الوقوف بعرفة وتوريت الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريت القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المسكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على مامر يانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء البصوص القاطعة \* وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يفلوا عده \* ثم قوله فيكفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا لاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخلة تحت ادلة الاجماع بلا شبهة \* ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحدا لاجماع المعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعصرة الرسول \* ويضلل جاحدا لاجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار \* واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول \* وهذا كله اذا بلغ اليك بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله ( والنسخ في ذلك ) اى في الاجماع جائز بمثله حتى جار نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعي جميعا فلما اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعدمدة يجوز ويكون اثباتى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له \* وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت \* ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات السى عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شىء \* لا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد قما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير مقطوع بقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه \* وهذا مختار الشيخ قما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز  
بمثله حتى اذا ثبت  
حكم باجماع عصر  
يجوز ان يمتنع  
اولئك على خلافه  
فينسخ به الاول  
ويجوز ذلك وان لم  
يتصل به التمكن من  
العمل عندنا على مامر  
ويستوى في ذلك ان  
يكون في عصرين او  
عصر واحد اعني به  
في جواز النسخ والله  
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم النسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اي سبب الاجماع \* وهو نومان \* الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه \* والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا \* ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه \* واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينقعد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجب \* ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع \* واجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل بان يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشيد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بمنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل \* وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينقعد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة \* وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام \* وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام وعلومه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل \* ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جرافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد \* وقواهم لو انقعد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذا خلافا في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط \* على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق \* واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الا عن دليل الا انه لم ينقل اليه استغناء بالاجماع عنه \* واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر \* وذهب داود الطاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينقعد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وهو نومان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعيا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للعبادة وصيانة وتقرير الهم على المحبة



العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل  
 كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الاثمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا \* ولكن  
 المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده  
 عن القياس \* ووجهه ان الناس خلقوا على هم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم  
 على شيء الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما  
 الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز  
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق \* ولان  
 الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نقاة القياس فذلك يمنع  
 من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس \* جهة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس  
 امر لا يستعمله العقل كانعقاده عن غيرهما والصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصيل  
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعييا او ظاهريا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي  
 لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد \* كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد  
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الغسل مسندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في الثقاء  
 الختانيين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضي الله  
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتباع طعاما فلا يديه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على  
 امامة ابي بكر رضي الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال  
 بعضهم رضيهم رسول الله لدينا افلا نرضاه لدينا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه  
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بمحمد القذافي حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه  
 هذا حد واصل الحد ثمانون \* وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى  
 فارى ان يقام عليه حد المقتزين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع  
 لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل  
 \* دليله اي مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة  
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق  
 المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعييا او غير قطعي  
 وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لهموا يوههم بظاهره ان الاجماع  
 عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كما ذهب اليه البعض على مانص عليه في الميزان لان الجامع  
 لو كان قطعييا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع يصحته يبتان بذلك الدليل  
 فلم يبق للاجماع تأييد في اثبات شيء فيكون لهموا \* بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظاهريا لان اصل  
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل  
 ظني تأييدا ية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقارير منه على موجب  
 \* ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا  
 الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساد الحاجة

ولو جمعهم دليل  
 موجب يوجب علم  
 اليقين لصار الاجماع  
 لغوا ثبت ان ما قاله  
 هذا القائل حشو من  
 الكلام واما السبب  
 الباقى البنا فعلى مثال  
 نقل السنة فقد ثبت  
 نقل السنة بدليل قاطع  
 لاشبهه فيه وقد ثبت  
 بطريق فيه  
 شبهة فكذا هذا اذا  
 انتقل البنا اجماع  
 السلف باجماع  
 كل عصر على نقله  
 كان في معنى نقل  
 الحديث المتواتر



وإذا انتقل اليها بالافراد مثل قول عبدة ٢٦٥ \* الساماني ما اجمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء

كاجتماعهم على محافظة  
الاربع قبل الظهر  
وعلى اسفار الصبح  
وعلى تحريم نكاح  
الاخت في عدة  
الاخت ومثل عبد  
الله بن مسعود عن  
تكبيرة الجازة فقال  
كل ذلك قد كان الا اني  
رايت اصحاب محمد  
صلى الله عليه وسلم  
يكبرون اربعاً وكما  
روى في توكيد المهر  
بالخلوة وكان هذا  
كنقل السنة بالاحاد  
وهو يقين باصله  
لكنه لما انتقل اليها  
بالاحاد اوجب العمل  
دون علم اليقين وكان  
مقدماً على القياس  
فهذا مثله ومن الفقهاء  
من ابي القل بالاحاد  
في هذا الباب وهو قول  
لاوجه له ومن انكر  
الاجماع فقد ابطال دينه  
كأن مدار اصول  
الدين كلها ومرجعها  
الى اجماع المسلمين  
وصلى الله على نبيه  
محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعياً فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع  
لا يرد بما لا فائدة فيه \* ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اي دليل  
كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فمن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى  
الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكداً لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان  
قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر \* فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل  
موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلاً قطعياً بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا  
لعدم افادته امرأ مقصوداً في صورة اذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما اذا لم يشترط  
ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي \* قال شمس الأئمة رحمه الله  
فمن يقول بانه لا يكون صادراً الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم  
بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة أصلاً سواء \* وقولهم الاجماع ينعقد على جواز  
مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا \* وقولهم وجود نفاة  
القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث  
فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقاً بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس  
الأئمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض  
اهل الكلام ممن لا بصيرة في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى  
لافهم ولا يونس بوقائهم \* وما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقداً  
على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمنكبين يكون منعقداً  
على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقداً  
عليه \* ويبتنى عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند  
الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله \* وعند الجمهور لا يكون دليلاً على صحته وانما يدل  
على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقاً مخصوصاً في الشرع وهو النقل فيطلب صحته  
وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اي الاجماع اليها بالافراد اي بنقل الاحاد  
وجواب اذ قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ وكان  
بالغاو ليس بصحيح \* واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه  
هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية  
كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا انتقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجهة للعمل  
مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد \* وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو  
يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام \* فهذا اي الاجماع او انتقال  
الاجماع \* مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث \* وقال بعض اصحاب الشافعي منهم  
الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضاً لان الاجماع قاطع بحكمه على  
الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع \* والجواب



انا ثبت بنقل الواحد اجاما قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجاما ظاهريا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد \* ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى \* ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد دليل الظني موجب للعمل قطعيا كخبر الذي تخلت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد دليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتمال مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله (مثل قول عبدة السلماني) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود رضي الله عنهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بستين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضي الله عنهم وتزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة \* وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني سئل عنده ان تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل اليه ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به وذلك لا يمنع من ثبوته بدليل آخر والله اعلم \* واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعامه \* وتأيدته واكرامه \* عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها \* وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها المشككة \* وتنقيح دلائلها المعضلة \* فلنشرح في شرح الاصل الرابع الذي هو ميزان عقول اولى الهى \* وميدان الفحول ذو الحجبى \* به نعرف قدر الحذاقة والقطانة \* ويسر غور الفقاهاة والرزانة \* وفيه بحار العقول والافهام \* ويفرط الاخلاق والاهام \* كاشفين القباب عن غرئيس غر الله وحقايقه \* رافعين الجباب عن اسرار لطائفه ودقايقه \* حامدين لله تعالى على افضاله \* ومصلين على سيدنا محمد وآله \*

(باب القياس)  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه الكلام  
في هذا الباب ينقسم  
الى اقسام اولها الكلام  
في تفسير القياس  
والثاني في شرطه  
والثالث في ركنه  
والرابع في حكمه  
والخامس في دفعه  
ولا بد من معرفة هذه  
الجملة لان الكلام لا  
يصح الا بمعناه ولا  
يوجد الا عند شرطه  
ولا يقوم الا بركنه  
ولم يشرع الا لحكمه  
لم يبق الا الدفع

### (باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الا بمعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مملا وصار كالحان الطيور \* ولا يوجد اى على وجه  
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشئ ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا  
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا  
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن \* ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ  
نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته \* ولم يشرع بالحكمة  
اذ الشئ انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة  
ثم لا يبقى الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة  
الجميع قوله ( للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته  
عليه بالوضع \* ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها  
لا بظاهرها \* ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسيره هو المراد  
بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حي \* ومعنى يعقل بدلالته وهو الا يلام في تناول العض  
والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهره وصورته كما يتناول  
التأفيف الضرب والشم بمعناه وهو الا يذأ لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع  
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه  
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله ( اما الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير ) يقال قست الارض بالقصة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطيب الجرح اذا سبره بالمسبار  
ليعرف مقدار غوره \* ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة  
استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما \* ومنه  
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى بساويه ولا بساويه \* ومنه قول الشاعر  
\* شعر \* خف بالحاق كريم على عرض بدنسه \* مقال كل سفيد لا يقاس لكا \* واليه اشار  
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره \* وكان غرضه من  
هذا الكلام ان التقدير فى المعانى والاحكام بالحقاق الشئ بغيره ليجعل الشئ الملحق نظير الملحق  
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته \* واسم النعل مؤنث سماعى الا ان الشيخ ذكر  
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ \* وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت  
كلمة على قليل قاس عليه بتضمن معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للاثبات  
ابتداء قوله وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على  
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالحق فى  
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي  
القليل \* وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر  
قاس يقاس \* وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا  
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

### باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو  
المراد بظاهر صيغته  
ومعنى هو المراد بدلالة  
صيغته ومثاله الضرب  
هو اسم لفعل يعرف  
بظاهره ومعنى يعقل  
بدلالته على ما قلنا اما  
الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير يقال قس  
النعل بالنعل اى احده  
به وقد ربه وذلك ان  
يلحق الشئ بغيره  
فيجعل مثله ونظيره  
وقد يسمى ما يجرى  
بين اثنين من المناظرة  
قياسا وهو مأخوذ  
من قايسته قياسا وقد  
يسمى هذا القياس  
نظرا مجازا لانه من  
طريق النظر يدرك  
وقد يسمى اجتهادا  
لان ذلك طريقه  
فسمى به مجاز



احترازا من القياس الغوى او العقلى \* وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القلب اى بذله بمجهوده يحصل هذا المقصود \* وذكر فى القواطع انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما لذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمقتصر الى القياس \* وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره \* وقبل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه \* والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال واهذا دخل فى باب الاجتهاد جل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ \* من هذا بقياس قوله ( واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ) وذلك لان معناه الغوى لما كان جعل الشئ مثالا لآخر مساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا لمخصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك \* والدرك هو العلم او فى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به \* ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بينها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع \* ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس \* وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه \* وقبل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ \* ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل يمثل علته فى الفرع \* والمقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علته فى الآخر \* واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ التل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب \* ومختار القاضي الباقلانى والعزالى وعامة اصحاب الشافعى انه جل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيه عنهما \* قال العزالى وانما قيل جل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله .

ولو قيل حل شيء على شيء تناول الموجود دون المعدوم اذا المعدوم ليس بشيء  
 \* وكذا لو قيل حل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا يبي عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه  
 عليه بناويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونقيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد  
 منهما قد يكون نقيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الجدمع اجوبتها مذكورة في كتبهم  
 قلت فلتطلب فيها قوله (وهذه جملة) اي ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل  
 امر مبهم لا يعقل الا باليسب \* وعسارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اي كونه مدركا بيسب  
 الكلام \* وبيان ذلك اي بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما  
 نطق به النصوص \* بطريق وضعه يعني للقياس على مثال العمل بالبيانات في خصوصيات  
 العباد \* وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه \* فجعل الاصول وهي النصوص  
 شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد \* ومعنى  
 النصوص هو شهادتنا اي معناها الذي تعلق الحكم به لا المعنى اللغوي وفسر بقوله وهو  
 العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوي \* ولا بد من صلاحية الاصول اي للشهادة \* وهو اي  
 الصلاحية على تأويل الصلاح \* كونها اي الاصول صلاحية للتعليل بان لا يكون النص الذي  
 هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتي بيانه \* ولا بد من  
 صلاحية الشهادة اي شهادة النص ما يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اي موافقا للتعليل  
 السلف غير خارج عن فهمهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول  
 اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة \* وعدالته اي عدالة لفظ الشهادة  
 وهي كونه صدقا \* واستقامته اي مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهي ان يكون  
 موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا  
 لعدم المطابقة \* فكذلك هذه الشهادة اي فتل شهادة الشاهد هذه الشهادة التي نحن بصدددها  
 فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هالك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحيته هذه الشهادة  
 بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد  
 الوضع ونحوه \* ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان  
 المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا في ايجاب  
 العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة  
 \* وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالتقضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له  
 \* ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب بحكم بعد فهمه تأثير وصف في حكم بثبوت ذلك  
 الحكم بانه عليه كالتقاضى في الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على  
 الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد  
 وبينهما تبان (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصد دار القلب صار  
 مقتضيا له بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالتقاضى اذا قضى

وهذه جملة لا تعقل الا  
 بالبسط والبيان وبيان  
 ذلك ان الله تعالى كلفنا  
 العمل بالقياس بطريق  
 وضعه على مثال  
 العمل بالبيانات فجعل  
 الاصول شهودا فهي  
 شهود الله ومعنى  
 النصوص هو شهادتها  
 وهو العلة الجامعة بين  
 والفرع الاصل ولا بد  
 من صلاحية الاصول  
 وهو كونها صالحة  
 للتعليل كصلاحية  
 التهود بالخربة والعقل  
 والبلوغ ولا بد من  
 صلاح الشهادة  
 كصلاح شهادة الشاهد  
 بلفظة الشهادة خاصة  
 وعدالته واستقامته  
 للحكم المطلوب  
 فكذلك هذه الشهادة  
 ولا بد من طالب للحكم  
 على مثال المدعى وهو  
 القاييس ولا بد من  
 مطلوب وهو الحكم  
 الشرعى ولا بد من  
 مقتضى عليه وهو  
 القلب بالعقد ضرورة  
 والبدن بالعمل اصلا  
 او الخصم في مجلس  
 النظر والحاجة ولا بد  
 من حكم هو بمعنى  
 القاضى وهو القلب



واذا ثبت ذلك بقي  
 للمشهود عليه ولاية  
 الدفع كما في سائر  
 الشهادات هذا مذهب  
 عامة اصحاب النبي  
 عليه السلام وهو  
 مذهب عامة التابعين  
 والصالحين وعلماء  
 الدين رضي الله عنهم  
 اجمعين فانهم اتفقوا  
 على ان القياس بالرأى  
 على الاصول الشرعية  
 لتعدية احكامها الى  
 ما لانص فيه مدرك  
 من مدارك احكام  
 الشرع لاحجة لاثباتها  
 ابتداء وقال اصحاب  
 الظواهر من اهل  
 الحديث وغيرهم ان  
 القياس ليس بحجة  
 والعمل به باطل وهو  
 قول داود الاصبهاني  
 وغيره واختلف  
 هؤلاء فقال بعضهم  
 لا دليل من قبل العقل  
 اصلا والقياس قدم منه  
 وقال بعضهم لا عمل  
 لدليل العقل الا في  
 الامور العقلية دون  
 الشرعية وقال بعضهم  
 هو دليل ضروري  
 ولا ضرورة باليه  
 لا مكان العمل  
 باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه  
 مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكما لو قضى بثبوت  
 الرضائية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم  
 ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف \* واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للمشهود عليه  
 ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالتزام يتبين بالعجز عن الدفع \* وذكر الامام العلامة  
 مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله مثلا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض  
 للطهارة \* والشاهد قوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الغائط \* وصلاحيته للشهادة كونه غير  
 مخصوص بنص آخر \* وشهادته دلالة وصفى النجاسة والخروج على الانتقاض \* وعدالة  
 الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت  
 عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة \* والطالب هو القياس \* والمطلوب  
 انتقاض الطهارة \* والحكم القلب \* والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد  
 هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع  
 عنه وهو ان النبي عليه السلام قل لم يتوضأوا حتى تم طهارة ايمانهم وامثاله قوله ( هذا ) اى  
 ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع \* مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى  
 جميعهم \* لتعدية احكامها الى ما لانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من  
 التعدية الاظهار \* واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما يستعمل في اصول  
 الديانات \* وقيل في حده هورد عائب الى شاهد يستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة  
 العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة  
 والخوارج الا التجديدات منهم \* وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم  
 جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها  
 في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجود ثنائى الكتاب \* واما الشرع فهو  
 القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره \* والخلاف فيه في موضعين في جواز  
 التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين  
 هو جائز عقلا وواقع سمعا \* وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى التجديدات منهم وابراهيم  
 النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به بمنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم  
 وغيره \* وقال دواود بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني  
 والنهر واني انه ليس بمنتهى عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمهما غلب على  
 ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم  
 منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا \* واتفق  
 القائلون بورد التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبد به قطعي سوى ابي الحسين  
 البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب



التعبد بالاقية الشرعية لان النصوص لا تنفي بجميع الاحكام اتناهيها وعدم تناهي الاحكام  
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحريزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية \* والى  
وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول  
الفقه \* ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر  
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروع عقلا وهم  
الامامية والخوارج \* وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل \* والقول الثانى اشارة  
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والظاهر ومتابعوه  
والقول الثابت يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان  
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن متمنا لكنه لما لم يرد نص يدل على  
اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولاً به بل يكون ساقطا بالاستصحاب  
\* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد  
اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا فى مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع  
بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى مما يردده العقل  
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى فى محل القياس وهو الاصل الذى كان تابيعين فلا يجوز  
العمل بالقياس الذى هو ظنى على خلافه كالموجود هالك نص بخلافه قوله ( واحتج من  
ابطل القياس ) الى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب \* مثل قوله تعالى \* ما فرطنا  
فى الكتاب من شئ \* اى ما تركنا من شئ الا وقد بيناه لكم بما لكم اليه حاجة وقوله تعالى  
\* ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين \* ذكر الرطب واليابس للتعيم كما يقال ما ترك فلان من رطب  
ولا يابس الا جمعه \* وقوله عز ذكره \* وتزلنا عليك الكتاب تبانا لكل شئ \* من امور الشرع  
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء فى هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها فى الكتاب اما فى نصه او  
اشارته او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد فى شئ ههنا فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او  
عدمه فان ذلك فى الكتاب قال الله تعالى \* قل لا اجد فيما وحي الى محرما على طاعم بطعمه الا اية فقد  
امر به بالاجتهاد بعد نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا  
بيان كل الاحكام من رطب ويايس موجودا فى الكتاب كما قيل ( اش ) جميع العلم فى القرآن لكن \*  
تقاصر عنه اهتمام الرجال \* فيكون القياس مستغنى عنه فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا  
فى الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه  
وسلم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا  
واضلوا وفى رواية ابى هريرة رضى الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا  
السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجوارى اى اتخذوا الجوارى سريات فولد لهم اولادا  
ليسوا بنسبهم اذ النجاسة من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضى الى الضلال والاضلال وهو  
القياس ومثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان ابى صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة  
برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واحتج من ابطال  
القياس بالكتاب  
والسنة والمعقول اما  
الكتاب فقول الله  
تعالى وتزلنا عليك  
الكتاب تبانا لكل  
شئ وقوله تعالى  
ولا رطب ولا يابس  
الا فى كتاب مبين ومن  
جعل القياس حجة لم  
يجعل الكتاب كافيا  
واما السنة فقول النبي  
عليه السلام لم يزل  
امر بنى اسرائيل  
مستقيما حتى كثرت  
فيهم اولاد السبايا  
فقاسوا ما لم يكن بما قد  
كان فضلوا واصلوا



عوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على  
بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون  
الحلال\* ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله  
تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ  
الناس رؤساء جهلا فافتوا بغير علم فضلووا وضلووا والفتوى بالرأى فتوى بغير علم\* وروى عن  
عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا ابراهيم  
فضلووا وضلووا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم  
في ارايت وارايت\* وعنه انه قال ان علمكم في دينكم بالقياس احللتكم كبرائما حرم الله وحرمتكم  
كثيرا مما احل الله\* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما صعدت الشمس والقمر الا  
بالقياس\* وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا  
عن راىهم فالفقه في الحش\* وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا اى اخاف ان تزل قدحى  
بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله ( واما المعقول فكذا ) وتمسكوا  
بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في  
الدليل وهو القياس\* ولمعنى في المدلول وهو مائت به من الحكم السرى\* اما الدليل  
اى المعنى الذى في الدليل\* فشبهه في الاصل اى اصل القياس واحترزه عن خبر الواحد  
كما قرر\* لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى  
تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين  
سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون  
في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد  
والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمنزلة هذا الدليل الذى في اصله شبهة  
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات  
حقه بما فيه شبهة\* بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو  
حجة موجهة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال اليها فيؤثر تمكن هذه الشبهة  
في انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجهة للعمل كائن المأول لا يخرج  
من كونه حجة بالشبهة المتكينة فيه بتأويلنا\* وبخلاف حقوق العباد فانها ثبت بدليل في  
اصلها شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى\* اما الذى في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله  
تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية  
قال الله تعالى\* اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا طاعة لله تعالى بالعقول والاراء لانه لا يمكن اداء  
الطاعة الا لكيفية ولا مدخل للرأى في معرفة كية الطاعة وكيفيةها ولا لعقل ووقوف  
على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا  
لا كحسن شكر المم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء\* الا ترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى  
في الدليل ولمعنى في  
المدلول اما الدليل  
فشبهة في الاصل لان  
النص لم ينطق بشئ  
من الاوصاف علة  
للحكم والحكم المطلوب  
حق الله تعالى فلا  
يصح اثباته بما هو  
شبهة في الاصل مع  
كمال قدرة صاحب  
الحق واما الذى في  
المدلول فلان المدلول  
طاعة الله تعالى ولا  
يطاع الله تعالى بالعقول  
والآراء الا ترى ان  
من الشرايع ما لا يدرك  
بالعقول مثل المقدرات  
ومنها ما يخالف المعقول

ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والمقوبات وأرواح  
 الجنيات \* ومنه أي من المشروع أو من المذكور وهو الشرايع \* ما يخالف العقل أي  
 القياس الظاهر والدليل الظاهر الذي عرف أصلا في الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل  
 على معنى أن العقل يقتضي خلاف ذلك لأن الشرع والعقل من جملة الله سبحانه فلا يجوز أن  
 يتناقضا بوجه \* وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام  
 في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول وإنشائها وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي  
 فيكون العمل فيه بالرأي عملا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن إهمال الرأي فيه \* وبمثله هذه الشبهة  
 تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات في الأحكام كإيجاب الغسل بالماء  
 دون البول الذي هو مثله بل أنجس منه وإيجاب القطع على سارق القليل دون ما صلب  
 الكثير وإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر والشرك الذي هو أغلظ  
 منه وإيجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا لهما مع أن الزنا دون القتل وكاينات الإحصان  
 بالحرمة الشبهة الشوهاء وهدم إنباته بمائة من الجوارى الحسان وكثير من النظر إلى شعر الشبهة  
 الشوهاء وإباحته إلى شعر الامة الحساء وكاباحة النظر إلى وجه الحرة الحساء وتحريمه إلى  
 شعرها مع اتفاقهما في تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند  
 النظر إلى الشعر \* وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل والجمع  
 بين قتل الصيد عمدًا وخطأ في إيجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدًا في إيجاب  
 الرقبة وإذا كان كذلك استحالة ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف  
 موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات في أحكامها والاختلاف  
 بين المختلفات في أحكامها قوله ( ولا يلزم أمر الحروب ) جواب عما يرد نقضا على  
 الوجهين فإن الرأي مع احتماله الخطأ والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي أمور  
 الدين وأركانها \* وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعدها وعند اشتباها القبلة وهو من  
 أمور الدين \* وكذا قيم التلقات تعرف بالرأي عند إيجاب ضمانها وهو من أحكام الشرع  
 فعرفنا أن حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الأول \* وإن الله تعالى  
 قد يطاع بالرأي فيفسد به الوجه الثاني \* فقالوا ماذا كرتم إيس بلازم علينا ما على الوجه  
 الأول فلان المدعى استحالة إثبات حقوق الله تعالى بالرأي دون حقوق العباد فإنه يليق  
 بحالهم العجز والاشتباها فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع لتيسر عليهم الوصول  
 إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيجوز أن يثبت بالرأي \* أما غير القبلة فلا  
 يشك لأن يقع تقويم التلقات راجع إليهم في العاجلة فإنه من باب الانتصاف الذي يقوم  
 به مصالح العباد في الدنيا وكذا أمر الحروب فإنهم يدفعون به ضرا عن أنفسهم أو يجرون  
 نفعا إليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد \* وأما القبلة أي دركها فاصله بمعرفة  
 أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم \* وذلك أي عرفان

ولا يلزم أمر الحروب  
 ودرك الكعبة وتقويم  
 التلقات أما على الأول  
 فلأنها من حقوق  
 العباد أما غير القبلة  
 فلا يشك وأما القبلة  
 فاصله بمعرفة أقاليم  
 الأرض وذلك حق  
 العباد فينبى على وسعهم  
 وأما على الثاني فلان  
 هذه الأمور إنما يعقل  
 بوجود محسوسة إلا  
 ترى أن قيم التلقات  
 ومهور النساء وأمور  
 الحرب تعقل بالاسباب  
 الحسية وكذلك القبلة  
 وكان يقينا باصله على  
 نال الكتاب والسنة



وحصل بما قلنا المحافظة  
على النصوص بمعانيها  
ولان العمل بالاصل  
مواضع القياس يمكن  
وذلك دليل دعينا الى  
العمل به قال الله تعالى  
قل لا اجد فيما اوحى  
الى محرما على طاعم  
يطعمه الآية وليس  
كذلك ما ذكرنا من  
امور الحرب وغيرها  
لان العمل بالاصل غير  
يمكن وكذلك امر  
العبادة فعملنا بالاجتهاد  
للضرورة ولا يلزم  
عليه الاعتبار بمن  
مضى من القرون في  
الثلاث والكرامات  
لان ذلك امر يعقل  
بالحس والعيان ودلى  
ذلك يحمل ما ورد في  
الكتاب من الامر  
بالاعتبار على امر  
الحرب يحمل مشاورة  
النبي عليه السلام  
ولعامة العلماء وائمة  
الهدى الكتاب  
والسنة والدليل  
المعقول وهذا اكثر  
من ان يحصى ووضح  
من ان يخفى وانما ذكر  
طرفا منه تبركا واقتداء  
بالسلف

اقائم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها من  
المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لاحتياجهم لذلك صح استعمال الرأى في ذلك القبله لا ضطرارهم  
وعجزهم \* بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة ولا يجوز اثباته بما  
في اصله شبهة \* واجيب عنه ايضا بان النصيب انما يشترط فيما لا امتناع في النصيب عليه  
كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيه النصيب وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص  
والاوقات والامكنة والاعتبارات فان نصيب عليها كالتصيب على ما لا نهاية له وهو محال  
فاعتبر فيها الرأى \* واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول  
فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر  
الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالطر الى مثلها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها \*  
وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس  
مثل التوقي عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة  
الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان  
اعمال الرأى في هذه الاشياء في معنى العمل بما لا شبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة \*  
ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غايته  
ان الرأى في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام  
ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع  
بالرأى \* وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في  
اصله فيجوز ان ينبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيئوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان  
اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت  
بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالصق تقديره وكان الشيخ اراد بقوله على مثال  
الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانسلم ان هذه الاشياء  
من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى \* وحصل  
بما قلنا اى بالمع من القياس \* المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا يمنع  
عن القياس احتاج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام \* قال القاضي الامام  
في التقويم قالوا وفي الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا  
عن القياس لزما المحافظة على النصوص واتجر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص  
اظهار قالب السريمة كما شرعت وفي التجرح في معاني اللسان اثبات حيوة القالب فتوت البدع  
بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيغ الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى  
بحيوة القالب لان القالب لا يحجب الا باستعمال الرأى في معاني النصوص ومعانيها غائبة  
لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت  
البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس \* ثم ذكر الشيخ

بجواب اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل  
 الذي كان ثابتا يبين ممكن في مواضع القياس \* وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل  
 به شرعا في قوله عز وجل \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية تقع امكن العمل به لا يجوز المصير  
 الى مادونه لعدم الضرورة \* وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب  
 وغيرها من قيم المنلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال  
 الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا \* وكذا ليس في  
 الحرب والقتلة اصل نستحب ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جازنا العمل  
 والاجتهاد فيها للضرورة \* ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضي  
 من القرون واعمال الراى بالتفكر في احوالهم ومآلهم من المثلثات اى العقوبات والكرامات  
 واجب وذلك من باب الدين فعرفنا ان الراى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع  
 فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة \* ذلك لان ذلك اى لحوق المثلثات  
 والكرامات \* امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع  
 او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول  
 ما تلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله \* قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الراى  
 في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق  
 الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى  
 يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه وايتان الاناث في محل الحرث بطريقة ليكتسب به سبب  
 ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم  
 بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ فقد كان  
 الوقوف على معانى الامة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة  
 وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلثات والكرامات يحمل ما ورد  
 من الامر بالاعتبار في قوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* وعلى امر الحروب يحمل  
 مشاوره النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام  
 بقوله وشاورهم في الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم  
 في ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما امرهم به من احكام الشرع  
 والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام \* اذا اتيتكم بشى من امر دينكم فاعملوا به واذا  
 اتيتكم بشى من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)  
 امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد  
 اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به في التقدير وهذا  
 هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا البص \* وقيل الاعتبار التبيين  
 ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا  
 يا اولى الابصار  
 والاعتبار رد الشئ  
 الى نظيره والعبرة  
 البيان



الينا هو اعمال الراى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الائمة  
فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما ولاى المعنيين  
بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر والقياس  
مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا  
\* وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشئ الى غيره مشتق من  
العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبور السفينة او القنطرة التى  
يعبر بها والعبرة الدفعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلزمها  
فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق  
فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر \* فان قيل  
لان سلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره الى الفهم من  
اطلاق اللفظ \* ولصحة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر فى امر الآخرة ولا متعظ  
بان يقال هو غير معتبر \* ولترتب فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى  
المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لكان كقول القائل يخربون  
بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرة على البرء ولئى سلمنا دلالة على القياس فتحمله على  
القياس فى الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت عنه منصوصا عليها لعدم امكان حمله  
على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم  
الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متساويان فاجراء  
اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالتساويين وهو محال \* ولئى سلمنا امكان حمله على العموم فقد  
خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمقصود عليه وما لم ينصب عليه اشارة على الحكم والقيسة  
المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظاهرا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه قلنا حقيقة  
الاتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فانه  
فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ  
على نفسه ممتنع \* ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتعظ بغيره مستقل  
من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه \* فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع  
بل يفهم منه غيرهم كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال  
نفيا للاشتراك والمجاز \* فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعظ فبالنظر الى اخلاجه  
باظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر بمجازا  
كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح \* واما ركاكة  
مالو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة  
بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار  
الذى يكون القياس النسخى احد جزئياته وذلك ليس بركيك \* مثاله لو سئل واحد عن  
مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم  
لرؤيا تعبرون اى  
تبينون والقياس  
مثله سواء قل انما  
يصح الاعتبار بامر  
ثابت بالنص دون  
الراى وهو ان يذكر  
سبب هلاك قوم او  
نجاتهم وكذلك عندى  
ههنا اذ ذكرت العلة  
نصا مثل قول النبي  
فى الهرة انها من  
الطوافات والجواب  
ما بين ان شاء الله وقال  
الله تعالى ان فى ذلك  
لايات لقوم يتفكرون  
ويعقلون ونحو ذلك

كالو سئلوا عن اكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع  
فعليه الكفارة \* ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم  
للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه  
بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخربون بيوتهم بأيديهم وايدى  
المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر \*  
الاترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم  
لا المنع منه \* وقولهم قد خص منه كذا فلا يمتسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد  
قبل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول  
ما لم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكن الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود  
من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظر  
ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح  
تخصيصها منه ففي النص على عمومه موجبا لليقين كما كان \* على انا ان سلما انه صار ظنيا  
فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا \* والجواب  
ما بين ارادته قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله ( ولكم في القصاص حيوة )  
فالقصاص اثناء وتقويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا النص وذلك من  
طريق المعنى بشرحه واستيفائه كذا ذكر في الكتاب \* اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار  
شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه \* وصدده  
اي منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه  
من القتل \* فيصير اي شرع القصاص يعني مشروعيته حيوة لهما اي القاصد القتل  
والمقصود قتله \* بقاء عليها اي بقاءهما الحيوة \* وفي بعض النسخ عليهما اي بقاء حيوتهما  
عليهما \* ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة يدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله  
تعالى \* ومن احياءها فكانما احياء الناس جميعا \* وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس  
واما في استيفائه اي كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القتل  
خوفا على نفسه منهم فيصد قتلهم \* مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة الخوف عن نفسه  
فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اي الاستيفاء احياء  
لهم \* معنى \* وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء \* ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل  
في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه \* وعلى هذا  
يكون الخطاب للقتلة \* وتكبر لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة  
وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع القتال بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة  
وانقطع القتال فكانت فيه حيوة \* عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان  
بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب  
التكبر وامتنع التعريف لان التعريف يقتضي ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم  
في القصاص حيوة  
وهو اثناء وامانة  
في الظاهر لكن  
حيوة من طريق المعنى  
بشرحه واستيفائه اما  
الاول فان من تأمل  
في شرع القصاص  
صدده ذلك عن مباشرة  
سببه فيبقى حيا وبسبب  
المقصود بالقتل عنه  
فيبقى حيا فيصير حيوة  
لهما اي بقاء عليهما واما  
في استيفائه فلان من  
قتل رجلا صار جريا  
على اوليائه وصاروا  
كذلك عليه فلا يسلم  
لهم حيوة الا ان يقتل  
القاتل فيسلم به حيوة  
اولياء القتل الاول  
والعشار فصاروا  
احياء معنى وهذا  
لا يعقل الا بالتأمل



كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عزذ كره \* وتجدد لهم احرص الناس على حيوة فان  
الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل  
اذالحرص لا يكون على حيوة الماضية والراهة حسن التنكير \* ولان الحيوة الحاصلة بالارتداد  
عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه  
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداد بل يكون في حق البعض ولما دخل  
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل  
\* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس \* حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح  
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال  
الرأى فعرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس  
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التوقيف  
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حساوانما الحيوة في الاعتبار عن قتل  
القتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم اننا لانكر  
استعمال الرأى لئلا هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته و اشاراته وذلك  
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لانبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه  
ولادلالة الآية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب  
كما سيجي بيانه قوله ( واما السنة فاكثر من ان يحصى ) واحتج مثبتوا القياس ايضا  
بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى  
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال  
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله فلم ينكر عليه في قوله  
اجتهد برأى بل مدحه وحده الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص  
وامر به ابا موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة  
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا  
اقض فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة  
\* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بنجده ما ذقناه خبر  
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة  
عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منع دأ على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص  
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح  
الاحتجاج به \* قال الغزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا  
وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقول  
عليه السلام لا وصية لوارث \* ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملين شتى \* وغير  
ذلك مما عملت به الامة كافة \* وذكر غيره ان منبتي القياس ابدا كما ويتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكثر من  
ان يحصى من ذلك  
ماروى عن النبي صلى  
الله عليه وسلم حين بعث  
معاذا الى اليمن قال بم  
تقضى قال بما في  
كتاب الله قال فان  
لم تجد في كتاب الله  
قال اقض بما قضى به  
رسول الله قال فان لم  
تجد فيما قضى به رسول  
الله قال اجتهد برأى  
قال الحمد لله الذي  
وفق رسول الله  
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقاً منهم على قوله \* فان قيل \* ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالاً على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن استقراغ الجهد في الطلب فيجمله على طلب الحكم من النصوص الخفية \* او على التمسك بالبرائة \* او على القياس الذي علقته منصوص عليها او موصى اليها \* او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذلك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ لا كمال لا يكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس \* قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم نجد يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم جلياً كان او خفياً فمخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد \* ولا على ما كانت علقته منصوصاً عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعله بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حل على القياس المنصوص على علقته لم يكن ذلك وافياً بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة \* ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط \* ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا يعني حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الخمسة وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعاً على جواز القياس \* وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس \* وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثماً حكى بتحريم ثمنها قياساً على تحريم اكلها \* وقوله عليه السلام لام سلة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرته اني اقبل واما صائم تنبها على قياس غيره عليه \* وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جف فقبل نعم فقال فلا اذن \* وقوله عليه السلام في محرم وقضيت به باقية لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيمة ملبياً \* وقوله عليه السلام في شهادة احد زملوهم بكاومهم ودمائهم فانهم يحسرون يوم القيمة واوداجهم نشجت دماً \* وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ \* فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا يأكل لعل الماء اعان على قتله \* الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها \* المتحد معها فتزل جملتها، نزلة التواتر وان كانت آحادها آحاداً \* فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كما قال الرجل اعتقت غانماً لسواده

وقد روينا ما هو  
قياس بنفسه من النبي  
عليه السلام



لم يعتق جميع عبده السود وكذا لو تملك بمؤثر بان قال اعتقت فانما لحسن خلقه لم يلزم  
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه \* قلابل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان  
كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يحز الحاق غير المصوص بالمصوص عدم  
اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلا ذكره عن  
الفائدة بخلاف قوله اعقت طالما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق  
فيكون ذكره كعدمه \* وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالاظهار دون  
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق  
ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء \* فاما احكام الشرع ويثبت  
بكل ما دل على رضا الشارع وارا دته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا \* يوضحه ان احدا  
لو باع مال الناجر بمحضر منه بضعف ثمه وظهر اثر الفرح عليه لم يفد البيع الا بلفظه بالا جازة  
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت  
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر حول عليه  
اكبر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان اصحابه رضوا الله عنهم علموا بالقياس  
وشاع وراع ذلك فيما بينهم من غير ردوا انكار مثل ما اشتهر من مآثرهم في مسألة الجد والاختوة  
ومسألة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس  
\* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على  
ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأى حيث قال الاترصون لامر دنياكم بمن  
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام  
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس \* وكذلك عمر رضي الله عنه جعل  
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن  
بعدهما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأى ابي بكر وعمر فقال  
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط  
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين  
\* وشاوروا في حد شارب الحمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى  
واذا هذى افترى فحد المقتربين قاس حد الشارب دلي حد الفاذف فاخذوا برأيه واتفقوا  
عليه \* ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من  
الانصار وقد شهد بدر القدورئت امرأة لو كانت هي الميتة لم ير بها وتركتم امرأة لو كانت هي  
الميتة ورنها فرجع ابو بكر الى التسريك بينهما في السدس \* وروى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال  
في الكلالة اقول فيها رأيي \* وعن عمر رضي الله عنه اقضى في الجد برأى \* ولما سمع في الجين الحديث  
قال كدنا ان نقضى فيه برأينا \* وقضى عثمان بتوريت الميتة بالرأى \* وعن علي رضي الله  
عنه اجتمع رأي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن \* وقال

وعمل اصحاب النبي  
عليه السلام في هذا  
الباب ومناظرتهم  
ومشارورتهم في هذا  
الباب اشتهر من ان  
يخفى على عاقل يميز

ابن مسعود رضي الله عنه في قصة روع اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والظواهر ثم قس الامور برأيت وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التماذي في الباطل \* وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانص فيه وكفى باجاءهم حجة \* فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لما سئل عن الكلالة اى سماء تطلني واهى ارض تعلني اذا قلت في كتاب الله برأى \* وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا \* وعن عثمان وعلى رضي الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخلف اولى من ظاهره \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لئنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها \* قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمع بين القلين بقدر الامكان وذكرنا الى رحمة الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبريات الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجمع الصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم يكرها احد من الامة فاوثر ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأى كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها مقاطيع ومروية من غير ثبت وهي باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها \* ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم \* ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا \* فان قيل سلنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها \* قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الاثمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتي فان جميع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجما فاعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حتى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة في القياس الا نهر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفريسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم  
فقد ضل عن سواء  
السبيل ونابذ الاسلام



ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرغبة انقادت لهم العوام وجاز  
للتنافين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول \* وقال ولو ان الصحابة لم يروا  
العمل بما امروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الراى والقياس لا يرتفع بينهم  
الخلاف والتهاج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجبروا وتأمرؤا وتكفوا  
القول بالراى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال \* وبمثله طغت  
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمرؤا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم  
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجروا بينهم من الخلاف \* فقال  
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من  
القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله  
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم  
اعداء الدين \* وناذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربتة لان الدين وصل اليها من قبلهم  
ففى طعن فيهم لم يثبت بقلهم شئ فكان الطعن فيهم حائلا الى الاسلام في التحقيق قوله  
(ومن ادعى خصوصهم) الى آخره \* زعم من عجز عن ثقافة القياس عن انكار استعمال الصحابة  
الراى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرار من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز  
العمل بالراى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان  
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم \*  
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا  
تكريما له \* والدليل عليه انهم علموا بالراى فيما به نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم  
كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم  
ابوبكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة ف اشار الى ابي بكر ان امكت  
مكائك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وجاء الله تعالى ثم استأخرو وتقدم رسول الله وقد كانت  
سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالصحة ثم تقدم ابوبكر بالراى وقدم امره ان يثبت  
مكانه ثم استأخرو بالراى \* وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله  
فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه  
السلام عليا رضى الله عنه ان يحول لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه  
وما كان هذا الا بلاء عملا بالراى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقض الصلاة بمتابعة  
الامام بالراى وقد كان الحكم المسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا  
بالراى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك علموا بالراى فيما لا يعرف بالراى من المقادير  
نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارأنا ثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالراى  
\* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالراى فقد ادعى امرا  
لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتباريم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم  
فقد ادعى امرا لا دليل  
عليه بل الناس سواء  
في تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل \* قال شمس الاثمة  
رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير  
دليل \* واما دعوى الخصوص بناء على شهادة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن  
الاحوال فقاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم \* وكذا  
دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك  
الرأي في مقابلته لا بظهور المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي وانما عملوا بخلاف النص في بعض  
الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى  
ففي حديث الامامة على الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت  
على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله  
جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشارة بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يقدم  
بين يدي رسول الله \* وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله  
عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور  
كان رخصة وكذلك علم على رضي الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصده الاتيم  
الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحض من المشركين عزيمة \* ثم الرغبة في الصلح  
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام  
المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون  
في الصلح لضعفهم فلماذا ابي على رضي الله عنه من ذلك \* وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه  
ان في البداية بالفائت للسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متباعدة  
رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك او لا تمسكاً بالعزيمة لا مخالفة  
لنص \* واما حد الشرب فتأبى بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بمحد القذف والحكم  
الثابت بالاجماع لا يكون محالاً به على الرأي كذا ذكر الامام شمس الاثمة رحمه الله قوله ( واما  
المعقول ) فكذا استدلال ولا بعموم قوله تعالى فاعتبروا اعلى ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في  
عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون  
الرأي فقال ان سلماً ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به \* والحاصل ان  
الاول استدلال بعبرة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه القوي الا انه سماء دليلاً  
معقولاً لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكير لا بظاهر النص وصيغته \* وهذا التقدير  
الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور \* وهو الكفر اي السبب المقول عنهم  
الكفر ليكف عنها اي يمتنع عن تلك الاسباب لتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء  
يعني وجوب الطر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لنعبر  
احوالنا بحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما خففهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ  
بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان  
الاختبار واجب بنص  
القرآن وهو النظر  
والتأمل فيما اصاب من  
قبلنا من المثلاث  
باسباب نقلت عنهم  
لنكف عنها احترازاً  
عن مثله من الجزاء  
وكذلك التأمل في  
حقائق اللغة لاستعارة  
غيرها لها سايف  
والقياس نظيره بعينه  
لان الشرع شرع  
احكاماً بمعاني اشار  
اليها كما انزل مثلات  
باسباب قصها ردحاً  
الى التأمل ثم الاعتبار



حكم هو تحليل أو تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس والتنصيب على الأمر بالاعتبار في أحد النوضعين يكون تنصيها على الأمر به في الموضع الآخر دلالة \* واللام في ليكف متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل أي كما أن التأمل في أحوال من قبلنا واجب لنعتبر أحوالنا بأحوالهم \* التأمل في حقائق اللغة أي في معاني الالفاظ \* لاستعارة غيرها أي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع \* إليها أي لتلك الحقائق والمعاني \* سايغ أي جاز كالتأمل في معنى الشجاع وهو الإنسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الأسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الإنسان باعتبار أن الشجاعة من الأوصاف المشهورة لذلك الهيكل سايغ بلا خلاف فكذا التأمل في الأصل والفرع لنعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الأصل إلى الفرع يكون جائزا أيضا \* ولوقيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سايغ لكان موافقا لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو أن التأمل في معنى الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة \* ثم التأمل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لا بات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر إلا بالسماع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة إلا من العرب فكان البابان واحدا غير أن المصير إلى أحدهما بالسماع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب \* وقال القاضي الإمام أيضا أنا حيننا بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناول النص انه كما أحياءه ونحن معه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الأصل ولم يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا \* والقياس نظيره أي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقة ثق اللغة \* ودعانا إلى التأمل ثم الاعتبار لأن الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدماء إلى الاعتبار دعاء إلى التأمل قوله (ويبان ذلك) أي بيان التأمل المؤدى إلى الاعتبار في الأصل أي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب يعني يهود بني النضير \* من ديارهم من مساكنهم بالمدينة \* وذلك أنهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولاله فمقضوا العهد بعد وقعة أحد فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكبا إلى مكة فخالقوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان أحماء من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام فسد المنافقون إليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وإن خرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فآبى عليهم إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة آيات على بعير ماشاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام بأذرعات وأريحا الأهل

وبيان ذلك في الأصل  
في قول الله تعالى هو  
الذي أخرج الذين  
كفروا من أهل  
الكتاب من ديارهم  
لأول الحشر فالأخراج  
من الديار عقوبة بمعنى  
القتل والكفر يصلح  
داعيا إليه

بينين منهم ال ابي الحقيق والاحبي بن اخطب فانهم لحقوا بخير ولحقت طائفة بالحيرة \* واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحيتي وفي جثته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر \* معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصيبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام \* وهذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خير الى الشام واليه اشير في الكتاب \* وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام \* ما ظنتم ان يخرجوا الشدة باسمهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم \* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله \* فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون عليهم \* وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم غرة على يد اخيه \* والرعب الخوف الذي يرعب الصدر اي يملأه \* وقذفه اباته وركره \* يخربون بيوتهم التخريب الاخراب والافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والافساد تركه لاساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم بالمدينة دار ولا منهم ديار \* والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليدوا افواه الازقة وان لا يتحسروا بعد جلالتهم على بقائهم اسما كن للمسلمين وان يقلوا معهم ما كان في ابنتهم من الخشب والساج المبيع واما المؤمنون فداعبهم ازالة متحصنهم ومنعتهم وان يتسع لهم مجال الحرب \* ومعنى تخريبهم لها يدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم امرؤهم به وكفؤهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوى العقول ولا تفعلوا فعل بنى الضير فترك بكم ما نزل بهم هذا تفسير الآية \* وبين الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عدل القتل في قوله تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل واشد منه اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء \* والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الخراج الذي هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الخراج ايضا \* واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كباينا اصابة النصره جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رؤوا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم متقطعة عنه فتوكلوا على الله فجزوا بالنصرة والجراح \* وان المقت اي السخط والبغض يقال مقتته اي ابغضه \* والخذلان اي ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتذار بالشوكة اي شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جزوا بذلك \* ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي لتعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لانص فيه فقيس احوالنا باحوالهم فتحترز من مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم \* فكذلك في مسئلتنا هذه اي كما وجب لسا

واول الحشر دلالة  
على تكرار هذه  
العقوبة وقوله تعالى  
ما ظنتم ان يخرجوا  
دليل على ان اصابة  
النصرة جزاء التوكل  
وقطع الحيل وان  
المقت والخذلان جزاء  
النظر الى القوة  
والاعتذار بالشوكة  
الى ما لا يحصى من  
معاني النص ثم دعانا  
الى الاعتبار بالتأمل  
في معاني النص للعمل  
به فيما لا نص فيه  
وكذلك في مسئلتنا  
هذه



ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان التي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الحنطة بالحنطة اي يبعوا الحنطة بالحنطة

لان الباء كلمة الصاق  
فدل على اضمار فعل  
مثل قولك بسم الله  
فدل عليه قوله لا  
تبعوا الطعام بالطعام  
الاسواء بسواء ودل  
عليه حديث عبادة  
بن الصامت ان النبي  
عليه السلام قال لا  
تبعوا الذهب بالذهب  
والورق بالورق  
الاسواء بالسواء  
والحنطة بالحنطة  
الاسواء بسواء عينا  
بعين فمن زاد او  
استزاد فقد اربى  
والحنطة اسم علم المكيل  
معلوم وقد قبل  
بجنسه وقوله مثلا  
بمثل حال لما سبق  
والاحوال شروط  
اي يبعوا بهذا الوصف  
والامر للايجاب  
يكون والبيع مباح  
فلا بد من صرف الامر  
الى الحال التي هي  
شرط والمراد بالمثل  
القدر لما روى في  
حديث آخر كيلا بكيل  
ثبت بصيغة الكلام  
وقوله والفضل اسم  
لكل زيادة وقوله ربوا  
اسم لزيادة هي حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص  
لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص  
فيه قوله ( وبيان ذلك ) اي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم  
باشارة الشارع فيتحقق في مسألة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قال الحنطة بالحنطة الحديث \* روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من  
اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في  
المعاضات فيضمير فعل ياسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق  
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختارة الشيخ ههنا  
يبعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمرفيه الفعل الذي  
جعلت اسمية مبدأه \* ودل عليه اي على ان المضمير ما ذكرنا هذان الحديثان والحنطة  
اسم علم المكيل اي اسم موضوع غير معنوي لوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد  
تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكال اصلا لا يخرج عن كونه مكبلا وقد قبل هذا المسمى بجنسه  
بقوله الحنطة بالحنطة \* وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة ويكون حالا عن المفعول  
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة بالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق  
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل \*  
ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز  
وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها  
ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة  
وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشرائط يعترض مراماتها عند الاقدام عليه وان لم يكن  
في ذاته فرضا كالسكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لان عقاده وان لم يكن  
بفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة  
واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة \* والمراد بالمثل المذكور  
في هذا الحديث المماثلة في القدر اي الكيل في المكيالات والوزن في الموزونات دون غيره فان  
محمد ارحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف رذ كر مكان قوله مثلا بمثل كيلا  
بكيل ووزنا بوزن فبين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لاوصفا وكلام رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يفسر بعضه بعضا \* ثبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضمار  
البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في  
معناها \* والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار  
القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفين من احد الجاندين او من غير جنسها كزيادة  
درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة \* وقوله ربوا اسم لزيادة وهي  
حرام بالاص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لأنها ليست بحرام وهو أي الفضل الذي هو ربوا  
 فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بمال لأن العقد لما كان معاوضة لا يجوز أن يستحق  
 فضل خال عن العوض لأن ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون أخذه ظلما واشترائه مفسدا  
 للعقد فيكون كالموابع عبدا تجارية وشرط أن يسلم اليه مع العبد ثوبا أو يعمل المشتري للبائع  
 عملا فإنه يفسد العقد خلوا هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة ألا ترى أن التملك لو  
 كان بلفظ الهبة بأن يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلامال يحل وإن كان بغير عوض لأن  
 عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز أن يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف  
 مقتضاء فعرنا أن الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة \* فإن قيل ينبغي أن  
 يكون الربح حراما لأنه فضل حال عن العوض لأن ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس  
 الربح بحرام بالإجماع فإن الأسواق ما وضعت إلا للاسترباح ألا ترى أن بيع عبد بعدين وثوب  
 بعشرة أثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل أنه يعتبر ثوبا في عقد المريض وبيع الأب  
 والوصي \* قلنا لأن سلم أنه فضل خال عن العوض إذا كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا  
 للعقد لكونه مغيرا لمقتضاء لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لأعد الشراء فإن من اشترى  
 ما يساوي درهما بعشرة جعل ذلك في حقه متقوما بعشرة لرغبته في شراؤه بعشرة ولها أثر  
 في إثبات زيادة المالية والتقوم فإن تغير الأسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة  
 تساوي بعشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وربح الآخر عليه تسعة أعشار إن في السوق  
 قيمتها عشرة \* وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين  
 لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند أهل السوق  
 يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية  
 إلى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن العوض \* وكذا في تصرف  
 المريض والأب والوصي لأن إثبات زيادة المالية برغبة المشتري إنما تصح إذا كان ذلك تصرفا  
 في حالص ملكه وتصرف الأب والوصي في مال الصغير واليتيم وتصرف المريض في مال تعلق  
 به حق الغير لا في حالص ملكهم فلا يلتفت إلى رغبتهم لتأديتها إلى إبطال حق الغير فيظهر  
 الفضل في تصرفاتهم أيضا والمراد بالفضل الفضل على القدر أي القدر الشرعي وهو  
 الكيل لا مطلق الفضل لأن فضل أحد الشئيين على الآخر يستلزم مساواة بهما بوجه على  
 تقدير عدم الفضل ليتمكن تحقيق فضل أحدهما على الآخر إذ لا يقال لفلان فضل على فلان  
 في العلم إلا إذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وأما زيادة فيه وهما ذكرت  
 الأمثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من الأمثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله  
 عليه السلام كيلا بكيل وبالإجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل  
 مبنيًا عليه في الذكركيلا لوقيل زيد فقيه وعمر فقيه إلا أن زيدا أفضل منه ينصرف قوله أفضل  
 إلى صفة الفقه المذكورة لا إلى صفة لم تذكر بوضوحه أن الدارين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا  
 يقابله عوض في  
 معاوضة مال بمال  
 والمراد بالفضل  
 الفضل على القدر  
 لأن الفضل لا يتصور  
 إلا بناء على المماثلة  
 ليكون فضلا عليها  
 والمراد بالمماثلة القدر  
 بالنص فكذلك الفضل  
 عليها لا محالة



وصار حكم النص  
وجوب التسوية  
بينهما في القدر ثم  
الحرمة بناء على قوت  
حكم الامر هذا حكم  
هذا النص عرفناه  
بالتأمل في صيغة النص  
فوجب علينا التأمل  
فيما هو دواع الى هذا  
الحكم بما هو ثابت  
بهذا النص وهو ايجاب  
المثلة عند البيع  
بجنسها واذا تأملنا  
وجدنا الداعي الى  
هذا القدر والجنس  
لان ايجاب التسوية  
بين هذه الاموال  
يقتضى ان تكون  
امثالا متساوية وان  
تكون امثالا متساوية  
الا بالجنس والقدر  
لان كل موجود من  
المحدث موجود  
بصورته ومعناه فانما  
يقوم المماثلة بهما فالقدر  
عبارة عن امتلاء  
المعيار بمنزلة الطول  
والعرض فصار به  
يحصل المماثلة صورة  
والجنس عبارة عن  
مشاكله المعاني فيثبت  
به المماثلة معني

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل  
على الكيل \* وذكري في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة  
اشتراط الكيل في الفضل يعني كما ان المراد بالمماثلة هو المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك  
الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل \* والمراد منه  
القدر اي الكيل والفضل وهو دق فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل  
قدرا اي كيلا \* وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبغي عنده وهو مخالف للروايات فانه  
قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف  
صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الخطة ببلادة اماء منها لا يجوز ومعلوم ان المن  
الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الخطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز  
بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب  
التسوية بينهما في القدر) يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا ان الحكم الاصل في هذا النص وجوب  
التسوية بين البديلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد \* ثم الحرمة اي ثبوت الحرمة بناء  
على قوت حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخطة بالخطة مثلا بمثل اي  
بيعوا الخطة \* واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المدالة كيلا فلم يكن مالا يجري  
فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبني الحرمة عليه وهو  
قوت التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الخفنة بالخفتين والتفاحة بالتفاحتين \* عند البيع  
بجنسها اي عند بيع الخطة بجنسها او بيع هذه الاموال المذكورة في النص بجنسها \* واذا  
تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس \* قال الامام  
البرغري في طريقته \* ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن  
الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل علما فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال  
امثال متساوية مالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان  
البديلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت  
امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود  
ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعان صار وجوب التسوية مضافا  
الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى  
الكيل والجنس بهذه الوسطة لان الحكم يضاف الى حلة العلة على ما عرف في مسألة شراء  
القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضي نهيا  
عن ضده فاجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل \* فالكيل ونعني به كون  
المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في المنة ثابن وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالسكاح  
جعل علما للحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره \* بمنزلة الطول والعرض يعني فيما له طول وعرض  
فان ذراعا من الثوب بمادل ذراعا من البعد صورة كما ان ذراعا من الثوب بمادل ذراعا آخر من الثوب



صورة ومعنى قوله ( وسقطت قيمة الجودة ) جواب عما يقال لان سلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد سبق تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدر او جنسا فان المسألة التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب \* فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بحسنها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب و هو وجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة \* وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديّة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيا للعقد اذا لاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا \* ولما صرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين \* بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة \* ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديّة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثالث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلو ما جيدة رايحة بفلس رديّة رايحة \* لاننا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امرؤ بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس طريق لا سقاط قيمة الجودة و ايس فيه نظرا فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف الدافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة بضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابلته بالردى حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله ( ولما صارت ) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس \* وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكيل احترازا عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية \* لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذا الوجود لا يصلح اثر لعدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر لعدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لا علة لان عدم لا يصلح علة



تقوم الجودة فيجعل سقوط الثمن شرطاً لآلة \* صارت المماثلة جواب لما \* ثابتة بهذين الوصفين  
 أي القدر والجنس \* بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الأولى متعلقة بالمثاليين والثانية  
 بصار أي صار سائر الأعيان فضلاً بواسطة ثبوت المماثلة بين البديلين بالكيل والجنس \* فصار  
 شرط شيء منها أي من الأعيان \* في البيع أي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار أن  
 كل واحد حرام خال عن العوض \* أو باعتبار أن كل واحد مدفوت للمماثلة الواجبة بالامر \*  
 فإن قيل بطل ما ذكرتم بما إذا باع جوزة بجوزتين أو بيضة ببيضتين حيث يجوز وإن جعلت  
 هذه الأموال أمثالا متساوية المالبية قطعاً بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات  
 بالوزن والجنس بدليل أنها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عدداً مع  
 التفاوت \* قلنا لا نسلم أن العدد يجعلها أمثالا متساوية المال قطعاً بخلاف الكيل لأنه يوجب  
 المساواة قدراً على وجه لا يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو أوجب العدد  
 التسوية قطعاً اعتبر علة موجبة للتسوية أيضاً كما في الفلوس الراجحة فإنها لما صارت أمثالا  
 متساوية قطعاً على وجه لا يجري فيها المماثلة لم يحز بيع فلس بفلسين \* وإنما جعلت أمثالا  
 في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لأن الائلاف قد تحقق والخروج عن  
 العدوان واجب والتفاوت في القيمة أكثر فلو لم تحمل هذه التفاوت لوقعنا في تفاوت  
 أعظم منه وهو تفاوت القيمة \* والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسهل فيه ألا ترى  
 أن السلم يصح في الثياب وإن لم يكن من ذوات الأمثال ولا محلاً للربوا كذا في الطريقة البرغرية  
 فهذا أي كون الداعي إلى الحكم هو القدر والجنس \* معنى معقول أي مفهوم من هذا  
 النص فإن قوله عليه السلام الخطة بالخطة والشعر بالشعر يشير إلى الجنسية وقوله مثلاً  
 بمثل يشير إلى القدر \* ليس بآية بل هو مستنبط من النص \* فلم يبق  
 من بعد أي من بعد ما بين أن حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي إليه القدر والجنس  
 إلا الاعتبار \* وهو أي الاعتبار أي طريقه كذا \* مثل حكم النص بالتفاوت أي مثل حكم  
 النص في الأشياء المنصوص عليها من الخطة والشعر وغيرهما \* فلزمنا إثباته أي إثبات الفضل  
 الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا أي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الأمثلة  
 أي في الأمثلة \* أو هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الأمثلة المذكورة وهي المثلات  
 والاستعارات ليس بين تلك الأمثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فإن التأمل في إشارات  
 نصوص المثلات لتعرف المعاني الداعية إلى وقوعها لأجل الاعتبار والتأمل في حقائق  
 اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في إشارات حديث الربوا وأمثاله لتعرف المعاني الداعية  
 إلى الحكم لأجل الاعتبار من غير تفاوت قوله ( وحصل بما قلنا ) لما فرغ من إقامة  
 الدليل على صحة القياس أشار إلى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا  
 من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الأحكام المنصوصة بظواهر النصوص أي بنفسها  
 ونظمها \* وطمأنينة القلب وشرح الصدر بإثبات معانيها فإن القلب يطمئن بالوقوف على

صارت المماثلة ثابتة  
 بهذين الوصفين  
 وصار سائر الأعيان  
 فضلاً على هذين المتما  
 ثلين بالكيل والجنس  
 بواسطة المماثلة فصار  
 شرط شيء منها في البيع  
 بمنزلة شرط الخمر  
 ففسد به البيع فهذا  
 أيضاً معقول من هذا  
 النص ليس بثابت  
 بالرأي فلم يبق من بعد  
 إلا الاعتبار وهو أن  
 وجدنا الأرز والجنس  
 والدخن وسائر  
 المكيلات والموزونات  
 أمثالا متساوية فكان  
 الفضل على المماثلة فيها  
 فضلاً خالياً عن  
 العوض في عقد البيع  
 مثل حكم النص بلا  
 تفاوت فلزمنا إثباته  
 على طريق الاعتبار  
 وهو كما ذكرنا من  
 الأمثلة ما بينها وبين  
 هذه الجملة افتراق  
 وحصل بما قلنا إثبات  
 الأحكام بظواهرها  
 تصديقاً وإثبات  
 معانيها طمأنينة

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارئى كيف تحى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي \* وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه \* وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسحه لقبول الحق \* والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الائمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ان شريح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالوراء الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجب ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى \* لعلمه الذين يستنبطونه منهم \* فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد تخطئ ويصيب عندكم \* قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر \* ويثبت به اى باثبات المعاني \* تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على الحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات \* وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه ومعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع مكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه \* ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها \* ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما ياسبها من النصوص \* جمعا اى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا \* وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان فى المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا وهما خطأ \* وما للخصم وهم نقاة القياس الا التمسك

وشرحا للصدر  
وثبت به تعميم احكام  
النصوص وفى ذلك  
تعظيم حدودها ولزمنا  
بهذا الاصل محافظة  
النصوص بظواهرها  
ومعانيها ومحافظة  
ما تضمنته من المعاني  
التي تعلقت بها احكامها  
جمعا بين الاصول  
والفروع معاً وهو  
الحق وماذا بعد الحق  
الا الضلال وما للخصم  
الا التمسك بالجهل  
وصار تعليق الحكم  
بمعنى من المعاني ثابتا  
بحجة فيها ضرب شبهة  
وفى التعيين احتمال  
وجاز و وضع الاسباب  
للعمل على هذا الوجه



بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما له الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل الثابت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة \* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز \* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة \* وصار الكتاب تبيانا لكل شىء من هذا الوجه شىء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بياناً بمعناه ثم ذلك المعنى جلى يتوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الاذى الموجود فى التأنيف وخفى لا يتوقف عليه الا بزيادة تأمل كتعلق انتفاض الطهارة بوصفى الجاسة والخروج فى الخارج من السيلين فاذا كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتاً له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفى كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شىء بظاهره ومعناه \* وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شىء وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ فى عامة الاقاويل لا القرآن \* وكان اولى اى كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا \* وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالآية المأولة وخبر الواحد واستصحاب الحال اذ عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا لم انما لا تتوقف على علم اليقين \* وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعانى ثم وجد ذلك المعنى فى محل آخر فانه هو انتازع فيه واما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المهور لانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة فى قوله فقا سوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذى نحن بصدد فانه فى التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره \* وكذا المراد من الراى والقياس المذكور فى سائر ما رووا من الاخبار الراى المقترح المذموم الذى هو مدرجة الى الضلال او الراى الذى يكون المقصود منه رد المصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الراى الذى قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر به فى اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير تكير من احدهم على من استعماله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال هذا شىء لا يظنه الا ضال كذا قال شمس الائمة رجه الله \* وما قل النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل \* قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المتثلاث والجمع بين المختلفات \* قلنا اما الفرق فلا تفرقتها فى المعانى التى تعلقت الاحكام بها

كالنصوص المحتملة  
بصيغها من الكتاب  
والسنة وصار  
الكتاب تبيانا لكل  
شىء من هذا الوجه  
لان ما ثبت بالقياس  
يضاف اليه فكان اولى  
من العمل بالحال التى  
ليست بحجة فاذا تعذر  
العمل بالقياس صير  
الى الحال وثبت ان  
طاعة الله تعالى  
لا تتوقف على علم  
اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشترأكها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعللة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلة مختلفة \* فان قال الخصم ان غرضي مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسنة فيحرم النظر اليه وان كان ذلك من اقوى ما ذكرناه من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع بطلانه فقد صح قولي ان وضعه يمنع من القياس \* فجيده بان في الشرع حكم اماراة في بعض الصور لا يمنع من كونها اماراة فان الغيم الرطب اماراة في الشتاء على المطر ولا يقض كونه اماراة وجود غيم رطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

### ( فصل في تعليل الاصول )

لما بين في اول الباب ان الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك \* فقالوا يختلفون يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص التضمنة للاحكام من الكتاب والسنة \* او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر \* فقال بعضهم اي بعض القايسين \* هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل \* الا بدليل اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالتزام به على الخصم \* واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا \* واجيب عنه بانه قد جاء عل فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض \* وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليق به ويصلح لاضافة الحكم اليه \* الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليق ببعض الاوصاف فحينئذ ينع التعليق بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع \* وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليق ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق بالحكم لا بكل وصف \* يعني لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليق لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق بالحكم به \* وهذا اي هذا القول اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جوز التعليق بعللة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

( فصل في تعليل )

( الاصول )

قال الشيخ الامام واختلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الايمان وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز وهذا اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة



\* ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص التعليل \* وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمسأله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا \* والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد \* الايمان مع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات \* ولا بد في ذلك اي في جواز التعليل من دلالة التمييز اي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف \* ولا بد قبل ذلك اي قبل السروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر \* من اقامة الدليل على انه اي النص الذي تريد استخراج العلة منه للحال \* شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام \* وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والشيوخ ذكروه مذهبنا لا صاحبنا على الاطلاق \* واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية \* ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من حالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتمت علة بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا \* وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر الميرسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان يعتقد الاجماع على كون حكم الاصل معلولا ويقوم نص عليه وزعم عثمان البستي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه \* وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معلولا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمن من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معلولة ولا على جواز القياس عليها ولم يكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما أدى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة والتعليل يغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام \* الحطة بالخطئة مثل بمثل والفضل ربوا \* حرمة فضل الخطئة على الخطئة في البيع والتعليل يصير حكمه بيع المكمل

الاجماع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل المذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة

بالمكيل في الجنس سواء كان حصة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع وتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعدا للمجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون مناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل \* وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم \* والضمير في فلا يترك راجع الى النص \* ثم استوضح هذا بدليل آخر فقال الاتري ان الاوصاف متعارضة بمعنى يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطام في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع التفاحه بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجلس \* والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على الص \* او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لاقتضائه الى استناقض فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجب التعليل كما قلنا \* او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والورة والحديد وغيرها والتعليل بالطام والحمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلا \* وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا لم يثبت بالاحتمال والشك \* فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرحم بعض الاوصاف فيجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل \* ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي استعمل عليها النص فالتعليل ببعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل \* وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علته بنص او اجماع قوله (واخرج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في المصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن \* بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص \* ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشئ بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل  
الاتري ان الاوصاف  
متعارضة والتعليل  
بالكل غير ممكن وبكل  
وصف محتمل وكان  
الوقف اصلا واحتج  
اهل المقالة الثانية بان  
الشرع لما جعل القياس  
حجة ولا بصير حجة الا  
بان يجعل اوصاف  
النص علة وشهادة  
صارت الاوصاف  
كلها صالحة فصلح



بكل وصف اصلا \* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف \* الايمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجما مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الايمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى \* فكذلك هذاى فمثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لما لم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف بمحتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى فى الشرع \* صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجج اخرى عند الشافعى وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول

الاثبات بكل وصف  
الايمانع مثل رواية  
الحديث لما كان حجة  
والاجتماع متعذر  
صارت رواية كل  
عدل حجة لا يترك الا  
بمانع فكذلك هذا ولما  
صار القياس دليلا  
صار التعليل والشهادة  
من النص اصلا فلا  
يترك بالاحتمال وانما  
التعليل لاثبات حكم  
الفرع فاما النص فيبقى  
موجبا كما كان ووجه  
القول الثالث انه لما  
ثبت القول بالتعليل  
وصار ذلك اصلا  
بطل التعليل بكل  
الاوصاف لانه ما  
شرع الا للقياس مرة  
والحجج اخرى عند  
الشافعى وهذا يسد  
باب القياس اصلا  
فوجب التعليل بواحد  
من الجملة فلا بد من  
دليل يوجب التمييز  
لان التعليل بالجهول  
باطل والواحد من  
الجملة هو المتيقن بعد  
سقوط الجملة لكنه  
مجهول



شاهدا للحال لا نقاد  
وجدنا من النصوص  
ما هو غير معلول  
فاحتمل هذا ان يكون  
من تلك الجملة لكن  
هذا الاصل لم يسقط  
بالاحتمال ولم يبق حجة  
على غيره وهو الفرع  
بالاحتمال ايضا على  
مثال استحباب الحل  
ولا يلزم عليه ان  
الاقتداء بالنبي عليه  
السلام واجب مع  
قيام الاختصاص في  
بعض الامور لان  
الاقتداء بالنبي عليه  
السلام انما صار واجبا  
لكونه رسولا واماما  
وهذا الاشبهه فيه فلم  
يسقط العمل بما دخل  
من الاحتمال في نفس  
العمل فاما هنا فان  
النص نوعان معلول  
وغير معلول فيصير  
الاحتمال واقعا في  
نفس الحجة ولان  
الشرع ابتلانا بالوقف  
مرة وبالاستنباط  
اخرى كل ذلك اصل  
فلما اعتدلا لم يستقم  
الاكتفاء باحدا الا صاين  
فاما الرسول عليه

يحتاج الى دليل التميز \* وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس  
جعلت النص معلولا ليمكن القياس اذا لقياس الا يكون النص معلولا والالكان يثبت بوصف من  
الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة  
على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد لا بدليل \* وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الصحابة انما  
اختلفوا في الفروع لا اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى  
ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا لا وصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع  
الوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله ( وقلنا نحن ان دليل التميز شرط )  
يعني هذا الذي ذكرناه هو المختار ودليل التميز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم  
دليل التميز الاخالة وعندنا التأثير على مانين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل \* لكنا  
نحتاج قبل ذلك الى بيان التميز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل \* على كون  
الاصل اي النص الذي يريد تعليله \* شاهدا اي معللا في الحال وليس بمقتصر على مورد بل  
يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السيلين تعدى الى مشقوب السرة بالاجماع  
فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو  
التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق  
واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على  
الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لالزام \* لكن هذا الاصل وهو كون التعليل  
اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للمل به قبل قيام الدليل على كونه  
معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير \* على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق  
الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب  
نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سبيلا للاستحقاق حتى لو مات قريبه  
لا يرثه المفقود لاحتمال الموت \* وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرد شهادته باحتمال كونه  
عبدا اذا الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يصح حجة عليه باعتبار  
الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا اذا  
قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله ( ولا يلزم ) جواب  
عن سؤال برده على هذا الاصل \* وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى \* لقد  
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني \* كما ان التعليل في النصوص  
اصل بالدلائل الموجبة للقياس \* وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل  
اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنيمة وغيرها كما ثبت  
عدم التعليل في بعض النصوص \* ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على  
عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع  
فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين



معللا ما لم يمنع عنه مانع \* فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما صادقا بقوله تعالى \* واتبعوه لعلكم تهتدون \* وليس في كونه رسولا واما ما شبهة فوجب علينا الاقتداء به. لوجود العلة الموجبة له قطعاً ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا ما لم يقم دليل التخصيص \* فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجية للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل بين المراد منه \* ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما ينابوا بان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه \* اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثرا انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما ستعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا لا تعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا \* وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تنبئ بدليل بل بظاهر الحال قانما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين \* وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد \* فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل \* قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص \* وهو حرمة الفضل \* في ذلك اي في النصوص \* معلول بعلة متعددة وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول \* او مخصوص بعلة التسمية فلا يسمع منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام \* الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل بدايد \* بعينه \* معلول \* ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا النص بعينه \* معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير \* بقوله عليه السلام يدايد اذا المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالا حضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا يمثل \* وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل  
قولنا في الذهب  
والفضة ان حكم النص  
في ذلك معلول فلا  
يسمع منا الاستدلال  
بالاصل وهو ان  
التعليل اصل في  
النصوص بل لا بد  
من اقامة الدلالة على  
ان هذا النص بعينه  
معلول ودلالة ذلك  
ان هذا النص تضمن  
حكم التعيين بقوله يدا  
يد وذلك من باب  
الربوا ايضا الا ترى  
ان تعيين احد البدلين  
شرط جواز كل بيع  
احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام \* انما الربوا في النسيئة \* وتعين الاخرى وجوب تعيين البذل الآخر فيما نحن بصددده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلاً بمثل يدا بيد والمساواة في العينة شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النومان فيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد \* وقوله طلب التسوية متعلق بواجب \* وقوله احترازاً متعلق بالمجموع او بقوله طلباً وهو اظهر \* وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالاً ولهذا لم يجز اداء الزكاة العين من الدين ولم يحث في قوله ان كان له مال فعبد حراً اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة \* وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعدداً عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعاً في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك \* وقلنا جميعاً فحين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفاً لان بترك التعيين في احد البدلين يعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهباً بفضة وام يقبض احدهما في المجلس \* وانما قال حالاً غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالاً موصوفاً لا يجوز لعدم التعيين \* لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلباً للمساواة احترازاً عن شبهة الفضل \* ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان السلم فيه ابدى يكون ديناً ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقاً عن دين بدين ثم لو كان شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض ايضاً ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لخرح التميز عن العوام والخاصة للفرد بالاغلب \* فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الوجود حكم النص في غير المصوص عليه وعدم اقتضاره عليه \* واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين \* ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بالتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بالتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعدية لان التعدى قد صح ههنا وام يكن الثمنية مانعة \* واذا ثبت فيه اى ثبت بالتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه \* ثبت تعليله في مستثنى اى فيما تازعنا فيه وهو تعدى وجوب الممثلة الى سائر الموزونات \* لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب الممثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب الممثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضاً \* بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب الممثلة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعين الاخر واجب  
طلباً للاستواء بينهما  
احترازاً عن شبهة  
الفضل الذي هو ربوا  
وقد قال النبي عليه  
السلام انما الربوا في  
النسيئة وقد وجدنا هذا  
الحكم متعدداً عنه حتى



قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقا بض شرط وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالايجاع واذا ثبت

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالايجاع فقد صح التعدي ولم يكن التمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة \* فان قيل لان سلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بحسنه يد ايد قبضا قبض ثم قال واذا اختلف النوطان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم ينهي عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا \* يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها \* قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان اقياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا ثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله ( قال الشافعي ) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امره معقول ولهذا لم يشربها نبي قط وام شربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر \* فقال الشيخ رحمه الله لابد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ان الله تعالى حرم الخمر لغيرها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب \* فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء \* وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والنبي من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل \* فقال ليست حرمة سائر الاشربة اى باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهم لم يثبتوا على الوصف الذي ثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة \* ونجاسة الخمر فليظة لا يعنى منها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعنى عنها ما دون ربع الثوب \* كذا لا يجوز بيع الخمر بالايجاع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عندا بى حنيفة

رجه الله اليه اشير في المبسوط \* لكنه اي لكن الحكم وهو الحرمة والتجاسة فيه  
اي في سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله  
عليه وسلم انه قال \* الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب  
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذا النبي عليه السلام بعث مينا للحكم لالة فكان  
معناه ما يتخذ منهما حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا \* ومثال هذا  
اي نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان  
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك  
بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب  
اقامة الدليل على كونه معلولا \* طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح  
وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب \* متى وجد بالنص شاهدا اي معلا مع ما ذكر الخصم  
من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

( باب شروط القياس )

قوله ( ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ) اعلم انه لابد من بيان الاصل  
والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عندا كثر العلماء  
من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه  
كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك  
هو البر في هذا المثال \* وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من  
نص او اجاع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا يمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع  
عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل \* وذهبت طائفة  
الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى  
العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لافي المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على  
المحل \* ولا في النص والاجاع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة  
امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا \* وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل  
على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص  
لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو  
مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم  
اطلاقه على المحل بالمعنيين \* اما بالمعنى الاول فلما قلنا \* واما بالمعنى الثاني فلا فتقار الحكم  
ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله \* ولان المطلوب  
بيان الاصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل \* واما  
الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت  
فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر

( باب شروط )

( القياس )

قال الشيخ الامام

وهي اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخر



اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما \* واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كافي قولا فلان مخصوص بملم الطب اى منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احدا لا مخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهاين وغيرهم بالقياس \* والباء في بحكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسببية \* والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام \* من شهد له خزيمة فحسبه \* فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه للنص النافي في غيره \* وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا \* والباء في بحكمه صلة الخصوص \* وفي نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا يطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس \* والباء في نص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل للمختص والخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين \* واشهدوا ذوى عدل منكم \* بقوله عليه السلام \* من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوقه اودونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله ( وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس ) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى الجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لاعتن القياس \* اى ما تلا عنه يعنى لا يكون على خلافه \* وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظير ولا نص فيه \* الضمير في بعينه حائذ الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع \* وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه  
معدولا به عن القياس  
وان يتعدى الحكم  
الشرعى الثابت  
بالنص بعينه الى فرع  
هو نظيره ولا نص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح \* وان يبقى الحكم في الاصل اي النص الذي في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير في الفرع \* وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ \* منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس الموديات في اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه السلام \* خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم \* لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل بطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع \* ومنها ما ذكره غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى الحكم اذ التعدى يتحقق في الثابت لا في المنسوخ \* ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافا للخنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة العلم فيضيع ذكر الوسط وهو التفاح \* وان لم يتحد العلم ان فسد القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به السكاح قياسا على الرق ثم قاسوا الرق على الجب عند توجه المنع بجماع فوات فرض الاستمتاع \* وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس \* ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء \* واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب بوجود \* احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه \* بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده \* وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم في  
الاصل بعد التعليل  
على ما كان قبله



التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلوه محل النص عن الحكم اذا شئ  
لا يثبت في محلين في زمان واحد \* وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت  
القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص في قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثلا بمثل \*  
حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل  
في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة \* واجيب عن الاول بان المراد من كون  
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة  
في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص  
به مخالفا للقياس من حيث الصورة \* وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم  
المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على  
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى  
مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل ما قل يعرف انه لما ذكر تعدى  
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى  
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا  
بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطابقة لحرمة الفضل  
على الكيل في الحنطة تعدية الى الجص والارز بعلّة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية  
حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار  
الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله ( اما  
الاول ) اي اشتراط الشرط الاول \* فلانه الضمير للشان \* متى ثبت اختصاصه اي بفرد  
الاصل بحكمه بالنص \* صار التعليل لتعديته الى محل آخر \* مبطلاله اي للاختصاص الثابت  
بالنص \* وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل \* لانه اي التعليل او القياس  
لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه \* واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير  
معدول به عن القياس \* فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد  
هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا وردنا فيا لحكم لا يستقيم اثباته به  
لانه يصير نائبا ومثبنا لشيء واحد في زمان واحد \* واعلم ان بعض المحققين ذكر في  
تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه  
غيره ولكنه محتاج الى تفصيل \* فقول الخارج من القياس على اربعة اوجه \* احدها  
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه \* معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص  
ابي بردة بجواز تضيعة العتاق وتخصيص خزعة بقبول شهادته وحده \* وثانيها ما شرع ابتداء  
ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه بجوز  
لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل  
معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علة \* ومثاله اعداد الزكوات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى  
ثبت اختصاصه بالنص  
صار التعليل مبطلا  
له وذلك باطل لانه لا  
يعارضه واما الثاني  
فلان حاجتنا الى اثبات  
الحكم بالقياس فاذا  
جاء مخالفا للقياس لم  
يصح اثباته به كالنص  
الثاني لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع المحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى \* وثالثها القواعد المبتدأة العديدة  
 الظاهر لا يقاس عليها غير هامة انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع  
 وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين و رخصة  
 المضطر في اكل الميتة فان علم ان المسح على الخف انما تجوز لعسر الزرع ومسيس الحاجة الى استحبابه  
 ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القيد لانها لا تساوي الخف في الحاجة  
 وعسر الزرع وعموم الوقوع \* وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس  
 عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشار كها في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يحوج الى قصر  
 الذات وانما يحوج الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة  
 \* وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه  
 فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق \* ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى  
 استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى  
 في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كما سيأتى بك بيان  
 في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل \* فبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه  
 لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز  
 القياس عليه قوله (واما الثالث) اي اشتراط السرط الثالث \* فلان القياس اي المقايسة \*  
 محاذاة اي مساواة بين شيئين \* فلا يفعل الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في  
 محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحيوة شرط لبصير الصدم ضربا والقطع قتلا  
 والمحاذاة لا تصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يعد الحكم الى فرع  
 بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل  
 لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطا التعدي من الاصل الى فرع هو نظيره \* وانما  
 التعليل لاقامة حكم شرعي اي لاثباته يعني انما شرطا ان يكون الحكم شرعا لا لغويا لان الكلام  
 في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب وال لغة لا  
 يعرف بالتأمل في اصول الشرع \* واما دليل اشتراط تعدي الحكم بعينه وخلق الفرع عن النص  
 فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تعبير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع  
 من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه \* وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه  
 الشرط الثالث من القيود خلاف كما سقروا سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله  
 (واما الشرط الرابع) اي اشتراطه \* فلما قلنا اي في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص  
 على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلو ابقى حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان  
 قبله كان هذا قياسا غير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم  
 القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا  
 كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاءه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان  
 القياس محاذاة بين  
 شيئين فلا يفعل الا  
 في محله وهو الفرع  
 والاصل معا وانما  
 التعليل لاقامة حكم  
 شرعي وفي هذه الجملة  
 خلاف واما الرابع  
 فلما قلنا ان القياس لا  
 يعارض النص فلا  
 يتغير به حكمه



قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان وهو ما فيه ائمة قبله مثل اشتراط التملك في طعام الكفارة  
بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى \* فاطعام عشرة  
مساكين \* اذا الاطعام لعة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالا باحة وباشتراط التملك  
تغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فالتعليل نص الربو او تعدية حكمه  
الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغير افيه اذا الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقى  
على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة  
الشهادات اى في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم  
واشهدوا ذوى عدل منكم \* اثنان ذوا عدل \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* ويثبت بالنص  
قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه  
ثمها ثم جحد استيفاء اثنان وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة  
بن ثابت انا شهيدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي  
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا صدقت فيما تأتينا به من خبر السماء فلا تصدق فيما تجرب به من  
اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم \* من شهد له خزيمة فحسبه \* كذا في المبسوط \* وروى  
ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني في سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي  
فاستبعه ليقتضيه ثمن فرسه فاسرع اليه صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابي فطفق رجال  
يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد  
بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس فقال لا صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا لهذا  
الفرس فابتعه والابتعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا لهذا  
فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابتعه منك فطفق الناس يلوذون  
بالنبي والاعرابي وهما يتراجعان وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهداني قد بايعك فمن جاء  
من المسلمين قال للاعرابي ويحك ان النبي لم يكن ليقول لاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع  
بمراجعتهم وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهداني قد بايعتك فقال خزيمة انا شهيدك قد بايعته  
فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي  
صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين \* وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة  
الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل  
الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي  
توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لاحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه  
يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب  
ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى  
ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا واثان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا  
لنص بالقياس \* قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما يختص هذه الكرامة

مثال الاول ان الله  
تعالى شرط العدد  
في عامة الشهادات  
ويثبت بالنص قبول  
شهادة خزيمة وحده  
لكنه ثبت كرامة له  
فلم يصح ابطاله  
بالتعليل وحل للنبي  
صلى الله عليه وسلم  
تسع نسوة اكرامه له  
فلم يصح تعليله



لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله  
كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في اقامة العلم بمنزلة العيان والشرع  
قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى \*  
وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة اكرام الله تعالى قصر الحل في النساء على الاربع  
بقوله عن اسمه \* فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع \* ثم خص رسول الله صلى الله عليه  
وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة السكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله  
ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول  
صلى الله عليه وسلم اكرام الله \* فلم يحز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه  
السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة غير الرسول عليه السلام  
اعتبارا به فانه اسوة لامته في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله  
وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة  
الشهادات بالنص \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحليم بن خزام \* لا تبع ما ليس عندك \*  
اى فى ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا مملوكا \* مقدورا اى  
مقدورا للتسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الخمر  
لا يجوز لعدم الملك فى الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا فى الباقي \* وجوز السلم  
فى الدين اى جوز السلم فيما ليس فى ملكه ولا فى يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو  
قوله عليه السلام \* من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم \* وما ثبت  
اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار  
الجواز عليها كما لو قيل من دخل دارى فليدخل عاض البصرو من كلنى فليتكلم بالصواب كان  
موجبه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من  
اسلم منكم فلا يسلم الا فى كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا  
كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنص عليه السلام \* فلم يستقم ابطال  
الخصوص بالتعليل كما قال الشافعى رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه ابعد من  
الفرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب فى عقد البيع فثبت حالا ومؤجلا كنن المبيع لان  
التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص \* فان قيل \* قد عديتم حكم هذا النص من الكيل  
والموزون الى الثياب والعدييات المتقاربة وغيرها بالتعليل فحقن نعيه الى السلم الحال ايضا  
\* قلنا \* لان السلم ان الحكم فى غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص اودلالته  
فان قوله عليه السلام \* فى كيل معلوم ووزن معلوم \* يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم  
بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون فى معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال  
فانه ليس فى معنى المؤجل على ما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل \* ثم فرغ الشافعى رحمه الله  
على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله  
عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى \* خالصة لك \* بعد قوله عن اسمه \* وامرأة

وكذلك ثبت بالنص  
ان البيع محلا مملوكا  
مقدورا وجوز  
السلم فى الدين  
بالنص وهو قوله  
صلى الله عليه وسلم من  
اسلم منكم فليسلم فى  
كيف معلوم ووزن  
معلوم الى اجل معلوم  
وما ثبت بهذا النص الا  
مؤجلا فلم يستقيم  
ابطال الخصوص  
بالتعليل وقال الشافعى  
رحمه الله لا يصح نكاح  
الذى عليه السلام  
بلفظ الهبة على سبيل  
الخصوص بقوله  
خالصة لك بطل  
التعليل وقلنا بل  
الاختصاص فى  
سلامته بغير عوض  
وفى اختصاصه بان  
لا تحل لاحد بعده قال  
الله تعالى وازواجه  
امهاتكم وقال قد علما  
ما فرضنا عليهم  
فى ازواجهم وهذا  
بما لا يعقل كرامة فاما  
الاختصاص باللفظ  
فلا وقد ابطالنا التعليل  
من حيث ثبت كرامة



مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* والخالصة مصدر مؤكد كقول الله ونظيرها العافية والكاذبة والخاطئة اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يحز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعديده الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ما قلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اي مهر والمعنى قد خلص لك احوال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا حللناك ازواجك اللاتي يأتى آيت اجورهن \* اي مهورهن وساق الكلام الى ان قال \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* فكان فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال في سياق الآية \* قد علمنا ما فرضنا عليهم ازواجهم \* يعني فرضنا المهر عليهم واحلالناك بغير مهر وقال \* لكيلا يكون عليك حرج \* اللام متعلقة بقوله خالصة لك اي خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في امر السكاح والخرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في العدول من لفظ الى لفظ فلا خرج خصوصا في حق من هو افسح العرب والعجم \* والمراد اختصاصه عليه السلام بان لا يحل منكوحه لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما حللناك من النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعده فانه عليه السلام كان يأذى بان يكون الغير شريكه في فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى \* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا \* وقوله جل جلاله \* وازواجه امهاتهم \* وهذا اي الاختصاص من الوجهين الذين ذكرناهما بما يعقل كرامة \* فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او \* ولفظة في او لفظه اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة ولو قيل واختصاصه بان لا يحل او قيل وفي ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك ثبت للمنافع) اي وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت له افع المعدومة حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة اي في جميع انواعها صحيحها وفاسدها \* بالنص مثل قوله تعالى \* وآتوهن اجورهن \* في حق الاظآر وقوله تعالى اخبارا \* على ان تأجرني ثمانى حجج \* وقوله عليه السلام \* اعطوا الاجير حقه قبل ان يحف عرقه \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره \* الحديث \* مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز وانه يتحقق في الوجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا السوب كذا من الدراهم اي يعادل هذا السوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبق ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبق ويقوم بالجواهر وبين ما يبق ويقوم به غيره وبين ما لا يبق ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة \* الا انه ثبت تقوّمها بالنص في باب  
العقود غير معقول المعنى فيكون مخصصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم  
في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعديّة الى الائلاف والغصب لما مر  
غير مرة \* ثم ايراد هذا المثال وان كان البقي بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس  
الا ان بين الشرطين لما كان تأخيا وارتباطا جازا ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول  
المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردته ههنا قوله  
(ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس \* ان اكل الناس  
اي حكم اكل الناس للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان  
القياس الصحيح بوجوب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يفسده والاكل يفسد الصوم  
لانه ترك الكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل  
الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذا كرا  
ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلواته كما لو تركه ذا كرا فثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام  
الموجود وابداء المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكاة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال \*  
الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام  
لذلك الاعرابي \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* معدولا به عن القياس لا مخصوصا  
من النص \* زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى \* اتموا الصيام الى الليل \* يقتضي بعمومه ان  
يفسد صوم الناسي لان الامساك بالمأمور به فوات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام  
\* الفطر مما دخل \* يقتضي ذلك الا ان الناسي خص من هذين الصيغ بالحديث المشهور الذي ذكرنا  
والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكروه والنائم  
الذي صب الماء في حلقه \* فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق  
فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالمخصص في تعليل النبي عليه السلام بقوله \* فان الله  
اطعمك وسقاك \* اسارة الى ان الناسي لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو  
تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس  
كما قلنا \* ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه  
ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنته فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم  
كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة  
اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دالة وقد اُلحق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا  
بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس \*  
واذا كان كذلك لم يصح التعليل اي تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك  
الحكم معدول به عن القياس فيصير التعليل بالنصب اي يصير التعليل حيثئذ \* لضد ما  
وضع له اي وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس يقتصر على المحل الذي

ومثال الثاني من  
الشروط ان اكل  
الناسي معدول به عن  
القياس وهو فوات  
القربة بما يفسد ركنها  
هو القياس المحض  
وثبت حكم النسيان  
بالنص معدولا به عن  
القياس لا مخصوصا  
من النص فلم يصح  
التعليل للقياس وهو  
معدول عنه فيصير  
التعليل حيثئذ لضد  
ما وضع له



ثبت فيه فلو علل وعُدَى إلى محل آخر يكون التعليل لضع ما وضع الحكم له اذ التعدي  
ضد الاقتصار او الضمير في وضع للقياس اي يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس  
لضع ما وضع القياس له لان القياس يقتضي ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة  
كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضع ما وضع القياس له لان انتفاء  
الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص الثاني  
له \* فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك  
فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق  
به المخطئ والمكروه وغيرهما \* قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعداد  
الموجود فقلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه \* ولشئ سلبا انه محل للقياس فلا يمكن  
الحاق المخطئ والمكروه به لما سيأتي بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال  
ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه  
لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب \* فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم  
في مواضع الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو  
الصوم بالكف عنهما لثبوتها بخطاب واحد وهو قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \*  
بعد قوله \* فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا \* اي اتموا الكف عن  
هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا  
في الكل لان احدا المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو  
لم يثبت لاختفا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد \* ولا يقال ان الصلوة  
وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت \* لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت  
بنص على حدة مثل قوله تعالى \* وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا \* فيجوز ان يظهر التفاوت  
بينها فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يخص كل واحد  
بنص على حدة \* ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو  
قوله تعالى \* فاطهروا \* جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو بلل عضو آخر  
وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم  
يجز غسل اليد بلل الوجه وغسل الرجل بلل اليد \* ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة  
بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام \* ثم  
على صومك \* من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام  
بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور  
منه الجنابة عليه والقصد الى هتك حرمة \* ولا على الطعام لانه ليس بعمل للجنابة وهذا  
المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجنابة على الصوم للنسيان ولا على البضع  
لانه ليس بعمل لهما فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم  
وفي مواضع الناسى  
بالتعليل بل بدلالة  
النص لانها سواء  
وفي قيام الركن بالكف  
عنهما الاترى ان معنى  
الحديث لغة ان الناسى  
غير جان على الصوم  
ولا على الطعام فكان  
الجماع مثله بدلالة  
النص على ما مر

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلاة كالاستحاضة وكان الحكم فيه ثابتاً بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا \* على ما مر اي في باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عقوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا \* كونه فان تسمية الله في قم كل امرئ مسلم \* وفي رواية \* ذكر الله في قلب كل مسلم \* معدولا به عن القياس فان القياس ياتي حله لعدم شرطه اذا تسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط المعدوم كما وصلي بغير طهارة ناسيا او ترك احضار لشهود في السكاح ناسيا \* فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسي قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقيت الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يردها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل \* ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر \* وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناسي انه يحل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعدى لم تحل كذا في الاسرار قوله (واما المستحسات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الطاهر اياها اذا استحسن ان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس \* فقال من المستحسات مائت معدولا به كما قلتم \* ومنها مائت بدليل خفي اي نوع من القياس الا انه خفي لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سئذينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعني اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اي مخالفه حتى جاز تعليله \* والاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس \* وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه \* وعن الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوطة مثل ما روى انه عليه السلام علة سور الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس \* او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالص \* او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر الخلف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية  
على الذبيح ناسيا  
يجعل عقوا بالنص  
معدولا عن القياس  
فلا يحتمل التعليل  
وكذلك حديث  
الاعرابي الذي قال له  
رسول الله صلى الله  
عليه وسلم كل انت  
واطم عيالك كان  
الاعرابي مخصوصا  
بالنص فلم يحتمل  
التعليل فاما المستحسات  
فهي مائت بقياس  
خفي لا معدولا واما  
الاصل اذا عارضه  
اصول فلا يسمى  
معدولا لان التعليل  
لا يقضي عددا من  
الاصول ولكنه مما  
يصلح للترجيح على



لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة \* وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والافلاتمك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجر استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه \* يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس \* بخلاف ما اذا نص على علة لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمخصوص عليه وبصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة \* وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص \* ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انفساكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف \* واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستبطل منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول \* ما ينافيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح \* ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن \* فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر \* وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويعدله ليس يثبت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل البات بخلاف ذلك القياس كالوكان في الحادثة نصان احدهما ناف والآخر مثبت لا يمتنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمتنع اضافة النفي الى الص مثبت او عكسه فكذا ههنا \* يوضحه ان اثبات بالاستحسان معدول به عن القياس الطاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معاه مقولا كايضا وان كان القياس الطاهر يقتضي خلافه \* وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل به يجوز تعليقه وتخصيص عموم الكتاب به فلان مع العموم من قياس يخصصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم \* وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والخنفية يجوز القياس عليه مضطه ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دابلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقصوع به فان لم يكن علة مخصصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد  
الرواة واما الثالث  
فاعظم هذه الوجوه  
فقهها واعلمها نفعاً

غير معلوم \* وان كانت، منصوبة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علمه غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظهر وطريق علمه معلوم فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة \* لان التعليل لا يقتضي عدما من الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع \* ولكنه اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط اصل واحد \* على مثال ما قلنا اى فى آخر باب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواية ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء \* وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى لا يشترط ان يكون للحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية \* قالوا انار اينا ان عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة المطربة فاد حصلت تلك تسمى خرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى البيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واد حصل ظن انه مسمى بالجر وقد علمنا ان الجر حرام حصل ظن ان البيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة البيذ \* ولا به قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصرف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القواين فكان ذلك اجاما بالتواتر \* وتمسك الجمهور بقوله تعالى \* وعلم آدم الاسماء كلها \* فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شئ منها بالقياس \* لان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المعاني وادالم يصح التعليل لم يصح القياس البتة \* قال اغرالى رحمه الله ان العرب ان عرفت بتوقيفها انا وضعنا اسم الجر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة وضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا \* وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الجر ثابت للبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاداسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الجر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان اغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لعانى ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكيئا لجرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادمى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للاسود والاجر بل لفرس اسود واجر وكاسموا الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد  
تسمية وجملة تفصيلا  
من ذلك ان يكون  
الحكم المعلول شرعيا  
لا لغويا



المبيعات قارورة اخذاء من القرار ولا يسمون الكوز او الخوض قارورة وان قريده الماء فاذن كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضع بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لا يجوز اثبات الاسامي لغة بالقياس ولكما تثبت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء المعاني مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم يبنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الحجر للنيذ شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنابة للواطئة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لا شتر اكهم في طريق معرفته فذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستسناط والرأى لا يعرفه الا القيس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وهما لم يوجد الاحتمال لانفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذ لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولا شرط كون الحكم شرعيا قلنا ان من حلل اى اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال اللفظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا او نقول لما جازت استعارة اللفظ العتق للطلاق جازت استعارة اللفظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما منزلة للملك \* كما راي التعليل باطلا لان الاستعارة باب اى نوع من اللغة لا بيان الا بالتأمل في معاني اللغة فان الالفاظ نومان حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا يعرف الا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدي في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو تعدي حكم الشرع ولهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا وكذلك اى ومن التعليل المذكور التعليل لجواز المكاح بالفاظ التملك مثل البيع والهبة واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبد هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقة التأمل في هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل بشرط التملك في الطعام اى التعليل لاثبات اشتراط التملك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدي حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل لقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل ان يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

ان من حلل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تأمل الا بالتأمل في معاني اللغة فكذلك جواز المكاح بالفاظ التملك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التملك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما يصح التملك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يابس لا مانع الياس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم زنابة للواطئة واسم الحجر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما يبا



بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما \* والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام النظم \* واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى لللبوس وهو الثوب لالمنافع اللباس وفعل اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة الا بالتملك فلذلك شرط فيها التملك \* فبطل التعليل من كل وجه يعنى لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا \* ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس في معناه \* وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة بان يقال سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطئة هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزنا فيدخل اللابط تحت قوله تعالى \* الزانية والزاني \* الآية واسم الجمر لسائر الاشربة يعنى المسكرة بان يقال سمي الجمر خرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمر التحقيق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام \* حرمت الخمر لعينها \* فيجوز شرب القليل والكثير منها كالجمر \* واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى القاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل \* والسارق والسارقة \* الآية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم السريع وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قوله ( والثاني من هذه الجملة ) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم وهو التعدية يعنى ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمضى خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين \* وقال الشافعى هو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقى الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليل مستقيما بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه \* وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في القدين بعلة التمية \* فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين ومامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعى وابي عبد الله البصرى من المتكلمين \* وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعى ومامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضى الباقلانى وعبد الجبار وابي الحسين البصرى الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند ومن اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان \* تمسكوا في ذلك بان هذا اى الراى المستنبط

والثاني من هذه الجملة  
التعدية فان حكم  
التعليل التعدية عندنا  
فبطل التعليل بدونه  
وقال الشافعى رحمه  
الله هو صحيح من غير  
شرط التعدية حتى  
جوز التعليل بالتمية  
واحتج بان هذا لما كان  
من جنس الجمع وجب  
ان يتعلق به الايجاب  
مثل سائر الجمع الا  
يرى ان دلالة كون  
الوصف صلة لا  
تقتضى تعدية بل  
يعرف ذلك بمعنى في  
الوصف ووجه  
قولنا ان دليل الشرع  
لا بد من ان يوجب  
علما او عملا



من الكتاب والسنة من جنس الحج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والماسبة وذلك بتحقيق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر ويعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة اما المانع ما يخرج من ان يكون حجة كافي النص ولم يوجد \* وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف الصحة على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي \* وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتعالا بما لا يفيد \* وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبة اذن بلا خلاف \* ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الجنتين مع امكان العمل به الى اصغرنهما مما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (قال قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عدى في الاصل كافي الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والاص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه \* ولان الحكم لو لم يست بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المساقة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل \* ولا العلة ان تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة \* واذا كان كذلك كان التعليل مبيها او الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قله) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فاذا صيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا له ص لانه لا يبق له حكم ولا تعليل على وجه يكون فيه الحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له \* بوضوح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص واجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد الاصل جعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية ولا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل \* واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما  
بلا خلاف ولا يوجب  
عملا في المنصوص  
عليه لانه ثابت بالنص  
والنص فوق التعليل  
فلا يصح قطعه عنه به  
فلم يبق للتعليل حكم  
الا التعدية الى الفروع  
فان قال ان حكم النص  
ثابت بالعلة كان باطلا  
لان التعليل لا يصلح  
لتغيير حكم النص  
فكيف لا بطلاله فان  
قيل ان التعليل بما لا  
يتعدى يفيد اختصاص  
الاص به قيل له هذا  
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال \* واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز \* وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه \* ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة \* واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحسمان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر القويم \* ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة \* لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله \* فان قيل لاننا لنسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد \* احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به \* وبانيتها معرفة الحكمة المبيلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد \* وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بهما من غير توقف على دليل مريح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها \* قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع \* اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ اصل لا يدل بصيغته الاعلى ثبوت الحكم في المصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا \* على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد منهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا  
يتعدى لا يمنع التعليل  
بما يتعدى فيبطل هذه  
الفائدة



لا يدل على عدم الحكم في غير المصوص لجواربوت بهلة اخرى ايضا اليه اشار شمس  
 الآتمة رحمه الله \* واما الثانية فلا الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل  
 والرأي لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل \* فايته انه يفيد ظنا  
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها  
 عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل \* واما الثالثة فلانا  
 لانسلم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان التعدية اذا ظهرت  
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعدم التعدية راجحة  
 على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على مانص في القواطع والمحصل  
 وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح التعدية على دليل آخر واداكذلك لم يكن القاصرة  
 دافعة للتعدية بوجه مثبت انه ليس فيها فائدة وكان وجودها ووعدها بمنزلة \* واما ما ذكرنا  
 من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم  
 احدى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف هبة كتوقف وجود  
 كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اي -  
 تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تعبير اي بشرط ان يثبت  
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يستلزمه تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط  
 قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لا في كونه  
 قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقيوم وهذا  
 فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييسين غير واحكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه  
 \* من ذلك اي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص  
 اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول بطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير \* وبيانه  
 ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان السلي عليه السلام  
 نهى عن بيع مال ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة  
 عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه  
 العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جار السلم الحال  
 بالطريق الاولى لا لاشتراط البدل حال تقريره لوجب العقد \* وتحقيقه انه شرع رخصة  
 ومعنى الترخيص فيه من وجهين \* احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراثة للمشتري  
 دفعا للخرج الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع \*  
 والثاني دفع حاجة الافلاس \* والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي  
 ورخص في السلم مبني على قوله نهى عن بيع مال ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند بدل  
 على الحضرة لا على الملك \* ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سلما يجوز اذا  
 كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين اقدرته على بيع العين ولو كان المعبر فيه دفع  
 حاجة الافلاس لما جار في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز  
 حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة  
 ان يكون المتعدى حكم  
 النص بعينه من غير  
 تغيير لما ذكرنا  
 ان ثمة التعليل  
 التعدية لا غير فاما  
 التغير فلا فاذا كان  
 التعليل مغيرا كان  
 باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا \* وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بجوار السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا \* وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع \* حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه \* او باع الحجر او باع الآبق او المنصوب المجهود لم يجز لقوات المالية في المسئلة الاولى \* وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس موجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لانه فلو ملكه لسقط عنه فكل الحكم الاصل في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة حوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفسد العدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البديل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته بمجيء اوانه فيجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا عينه بل خلفاء عن القدرة التي هي الشرط الاصل في البيع وتبين ان هذه رخصة نقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر \* وادا كان النص اي النص المرخص \* ناقلا الى الشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقطا للام للعاقبة اي لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى امقاط هذا الشرط اصلا \* والابطال اي ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص يكون ابطالا له وابطاتا لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص \* الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء هدا العجز الى التيم لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا \* ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكما له فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو امقط الاحل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد \* وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته بقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة \* لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد \* واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة لاجل وتفسيره نقل الشرط الاصل الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للتكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاستقطا والابطال لانه تعبير محض



الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق  
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية \* واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة  
الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ الزم له حال عقيب العقد لا بد من  
ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقبيه واذا اخضر فاي فرق بين ان يديه سلما او عينا و اى  
تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضار عقيب العقد \*  
يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهى عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع  
ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غابا له قدره المشتري و اشار الى مكانه او بينه  
صح و بيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يحز  
ثبت ان المراد من النهى بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس بحضرة وان الرخصة في قوله ورخص  
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس \* واما قوله لو باع  
ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجزئ به تفعا لان اقامه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق  
بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يحمل عدما في حق جواز التيمم \*  
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدم وهو امر باطن اقيم السبب الطاهر الدال على عدم  
والعجز عن البيع الراجح وهو الاقدام على البيع ما وكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب  
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) اى ومن التعليل  
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الحاطى والمكره يعنى في الافطار بان  
تمضمض ذاكرا لصومه غير مبالغ فيه فسق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار  
ان فعلهما لا يكون فطر لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشئ مع  
عدم العلم به لم يحمل فعله فطر او ان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الحاطى فطرا  
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كما راولى \* وكذا المكره على الفطر لان الاكره اذا كان بغير حق  
يقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يقوله فعل كالاكل ناسيا اضيف الى  
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل \* وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسق الماء حلقه حيث  
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محطورة  
منه في حالة الصوم فتولد منها كان مضمونا عليه كمن حفر في الطريق يضمن ما تولد منه  
من تلف مال او انسان قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل و بفساده من وجهين \* احدهما  
ان بقاء الصوم مع النسيان اى مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد  
ما فات ليس لعدم القصد الى تهويته اثر في وجوده لان عدمه ليس بشئ فلا يصلح اثره في الوجود  
\* الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع بفسد صومه لفوات ركنه وان لم  
يوجد منه قصد الى الفطر فالقصد كما بعدم نسيان الصوم ينعدم بمجهل اليوم \* وان اغشى  
عنيه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخره لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك  
الصوم \* وان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم  
في الحاطى ان فعلهما  
لا يكون فطرا لعدم  
القصد كفعل الناسي  
وهذا تعليل باطل لان  
بقاء الصوم مع النسيان  
ليس لعدم القصد لان  
فوات الركن بعدم  
الاداء وليس لعدم  
القصد اثر في الوجود  
مع قيام حقيقة عدم  
الاترى ان من لم ينو  
الصوم لانه لم يشعر بشهر  
رمضان لم يكن صائما  
والقصد لم يوجد لكنه  
لم يجعل فطرا بالنسب  
غير معلول على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد\* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام\* تم على صومك\* غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره\* على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني\* وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسي معلول فالحاق الخطأ\* والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخطأ\* والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان انسيان امر جبل اي خلق عليه انسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوب الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام\* انما اطعمك الله وسقاك\* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن مادته قاتما حكما فاما الخطأ والاكره فقد يمكن الاحتراز عنهما بالانبيات والاحتياط في المقدمات والاتجاه الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعديدهما للحكم من الناسي اليهما يكون تغيير الان النص لما اوجب الحكم في المصوص بمعنى قابلية في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييره في الفرع لا تعديده لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بعلة وكان غيره\* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الامادة قاتما بعد البرء لم يجر تعديته الى القيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الامادة قاتما بعد رفع القيد فكدا ههما قسبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق انقلبه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم ضمان حق انقلبه غير صاحب الحق بعذره مدفع وكان تغيير الاحالة\* وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا ذوه حلق افعال العباد عداهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهاذا قال من وجه قوله (ومن ذلك) اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحطة والشعير والتمر والملح تحريم متساو بالتساوي في المعيار بقوله الاسواء بسواء وقد اثبتنا الحصم بعلة الطعم في لامعياه كالنفاحة والسقوجل والحفة غير متساو فكان خلاف ما اثبتنا السرعة اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الباتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة النابتة باطلاقات الثلاث فيكون هذا تعليلا باطلا ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالخطية فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد باطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكثر اذ تنفخ الخطية به وبالطحن تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مساويا ومنها للحرمة ببقية الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يطل النهاية بصنع العباد فتبقى غير متناهية فاما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتنا الشارع الامتناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو

وعلى هذا الاصل  
سقط فعل الناسي لان  
الانسيان امر جبل  
عليه الانسان وكان  
سماويا محضا ونسب  
الى صاحب الحق فلم  
يصلح لضمان حقه  
فالتعديده الى الخطاء  
وهو تقصير من  
الخطأ او الى المكره  
وهو من جهة غير  
صاحب الحق من  
وجه يكون تغيير الا  
تعديده ومن ذلك ان  
حكم النص في الربوا  
تحريم متساو وقد اثبت  
الحصم في الامعيار له  
غير متساو



قوله عليه السلام لا تدعوا الطعام بالطعام على ما مريانه والتعليل بالطعام اقصر الحكم على المنصوص  
 كالتعليل بالشمية لا التعدية فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بيان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك  
 يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من  
 اشارة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعليل المعير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين  
 النقود الى آخريه \* الدراهم والدنانير والفلوس الراجحة لاتعين بالتعيين في عقود المعاوضات  
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعيين وثمرة الاختلاف تطهر فيما اذا هلك الدراهم المعينة  
 او استحققت لا ينسخ العقد عندنا وعندهم ينسخ \* ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البائع  
 مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك \* ولومات المشتري مقلسا كان البائع اسوة  
 للعرماء فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره \* علوا فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف  
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع \* اما الاهلية فظاهرة  
 لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع \* واما  
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه  
 المسابة فكان محلا لتعيين ولهذا عين في الودائع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب  
 ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك \* وكذا عين في الهبة حتى  
 يكون للواهب حق الرجوع في عينها لافي مثلها \* وتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب  
 اذا اشترى بالدراهم انقصوه بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك  
 كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل لتعيين \* واما كونه مفيدا في  
 حق البائع والمشتري جميعا \* اما في حق البائع فلانه يملك العين والملك في العين اكل منه  
 في الدين ولهذا لو ادى زكاة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لامال له وله على الناس  
 ديون لا يئخذ في يمينه \* ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك  
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب  
 في غيره \* واما في حق المشتري فلان دمه لاتصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشي اذا هلك  
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تميز الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها  
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة \* واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع \* وانما  
 قيد بكونه مقيدا في نفسه احترازا عن تعيين صناعات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية  
 والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصناعات وغيره سواء في الوزن \* ولان الحكم قد يمنع  
 بعد نبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم  
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة  
 وهو انقسم امن عسيما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان يباع بالخصه ابتداء \* قالوا  
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب امن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع ما شرع  
 لا يجرد الاموال بل شرع لقل الملك الى العير ولا يثبت الملك فيها وذلك يقتضي ان يكون

ومن ذلك قولهم في  
 تعيين النقود في  
 المعاوضات انه  
 تصرف حصل من  
 اهله مضافا الى محله  
 مفيدا في نفسه فيصح  
 كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه أصلا والانتقال إلى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) أي التعليل الذي ذكره \* تغيير لحكم الأصل أي للحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلا \* وذلك لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند المقد ليصح العقد إلا في موضع الرخصة \* وحكم البيع في جانب الأمان وجودها وجوبها مع أي حكم البيع في جانب الثمن أن يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده وجوبه من أحكامه \* ثم استدل على أن ما ذكر هو الحكم الأصلي في جانب الثمن بوجوده ثلاثة أقوال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني أنها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده أو كيسه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلولم يكن ثبوته في الذمة أصليا وكان بحيث لا يجوز إلا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ونهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساد من جوازه كما فعل في جانب المبيع بأن نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فعلمنا أن ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم أو لم تكن \* فأندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة أيضا فإن من له أكرار حطة لو باع حطة سلميا يجوز ثم لم يدل ذلك على أنه حكم أصلي فكذا ههنا لأن النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الإنسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي وأن الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقدير أحكامه بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الأسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم أنه أمر أصلي \* وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها أي بالأمان وجه ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل أيضا على أن ثبوته في البيع أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينية فيه أصلا وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كافي السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بانثبوت في الذمة على حكم العينية لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يحز الاستبدال به قبل القبض كالم يحز الاستبدال بالمبيع العين \* ألا ترى أن العينية لما كانت أصلا في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلعة وأن الدينية فيه أصل إليه أسير في الأسرار \* فهذا

هذا تغيير لحكم  
الأصل لأن حكم  
الشرع في الأعيان أن  
البيع يتعلق به وجوب  
ملكها لا وجودها  
وحكم البيع في جانب  
الأمان وجودها  
وجوبها معا بدلالة  
ثبوتها في الذمة ديونا  
بلا ضرورة وبدلالة  
جواز الاستبدال بها  
وهي ديون ولم يجعل  
في حكم الأعيان فيما  
وراء الرخصة



عرفت ان قوله وهي ديون اي حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض \* وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعني لو كانت العينية اصلا في الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب حذر فيه لاحالة فاته ابعده من صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجبر جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدينية في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس دينا كان او عينيا ولما لم يجبر جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل \* فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعني لما ثبت ان الحكم الاصل في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن من كونه حكما للبيع ولصار محلا اثبت الملك فيه كفا في جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا \* وهذا اي الانقلاب المذكور تعبير محض فكان باطلا \* قال القاضي الامام في الاسرار حكم العقد ما يجبهه واثن نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده لمحل حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا في طرفي نقبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما ( فان قيل ) ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا في حال التعيين كفا في المكيلات والموزونات والقررة فانها تثبت في الذمة ثمننا ثم اذا عينت صح التعيين \* قلنا \* لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انفي للغرر من الدين والمالك في العين اكل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فانها قيم انفسها في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها في الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقبل اذا عقد العقد بها في الذم كما يعقد بالدراهم ثبتت اثمانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصل فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان غيرا للموجب الاصل في هذا العقد لم يكن ملاقيا محله \* واما تعيينها في الودائع والمفصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغير موجب العقد بل يتقرر به موجه فان الغصب او الايداع او الهبة لا يردق الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تعبير محض وقال الشافعي الحكم في كفارة اليمين والظهار انه تحريري في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تعبير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تعبير للحكم في الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات \* واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلك بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلك قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به \* وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المقضوبة لا تعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها ديناً ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله \* واما ما ذكرنا من القوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت ديناً في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقة \* واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الوجود لا الايجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لاجل البائع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك باثمن فلو وجدناه بالعقد لثبت فيه الملك للبائع ويحصل المقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدل للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله \* واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدد في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به \* وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياساً على كفارة القتل انما يتغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكام الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اورد هاهنا اعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع \* ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام اثن عند العقد فيكون تغييراً \* ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع \* فاما في المثال الثاني فلا يتغير حكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم \* مثل الاطلاق في المقيد فانه تغير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياساً على كفارة اليمين والظهار كان باطلاً بالاجماع لانه تغير للقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اي جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله ( وقد صح ظهار الذمي ) ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبيان لم يكن اهلاً للصوم لا تمتنع صحته ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمي  
عند الشافعي فصار  
تغيير الحرمة المتناهية  
بالكفارة في الاصل  
الى اطلاقها في الفرع  
عن الغاية



لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله  
 ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة \* وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم  
 الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي  
 فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل  
 في الفرع وهو باطل \* وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير  
 ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الابنية  
 العبادة ويفتي بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة \*  
 بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير  
 حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى \* وبخلاف الايلاء  
 لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة  
 بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار \* فصار اى تصحيح ظهاره \*  
 او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل  
 الى اطلاقها في الفرع من الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة من الغاية غير مقيدة بها  
 فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة قوله  
 (ومن ذلك) اى ومما تضمنه الشرط الثالث \* ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير  
 الاصل في الوصف الذى تعلق بالحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص  
 عليه \* فاما اذا خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح  
 التعدى لان من شرطه المساواة بين المحلين على مامر وذلك اى خلاف الفرع الاصل \*  
 مثل ما قلنا فى تعدية الحكم اى تدريئة الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم \* من الناسى فى الفطر  
 اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة فى بيان محل النسيان لاصلة له كما فى قوله تعالى  
 \* ولقد ارسلنا فيهم منذرين \* الى الخاطئ والمكروه فى الفطر \* ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا  
 ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام \* تم على صومك \* والعذر  
 فى الخاطئ والمكروه دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصى عن العهدة  
 لان عذر الخاطئ لا يتفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى الحرز ولهذا تجب الدية  
 والكفارة على الخاطئ فى القتل \* وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد  
 لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام \* فصار تعدية اى صار التعدية  
 من الناسى اليهما تعدية الى مالىس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل \* وعدى  
 حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال  
 انه طهارة فلا تتأدى الابنية كالتييم \* وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير  
 الاصل وهو التيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث  
 لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا فى حالة الضرورة بالنية \* وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى  
 فرع هو نظيره فاما اذا  
 خالفه فلا وذلك مثل  
 ما قلنا فى تعدية الحكم  
 من الناسى فى الفطر  
 الى الخاطئ والمكروه  
 ان ذلك ثبت منة  
 والعذر فى الخاطئ  
 والمكروه دون العذر  
 فى الناسى فصار تعدية  
 الى مالىس بنظيره  
 وعدى حكم التيمم الى  
 الوضوء فى شرط  
 النية وليس بنظيره لان  
 التيمم تلويث وهذا  
 تطهير وغسل

تطهير في نفسه وفسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير اضرورة الى النية  
على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار  
اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمي لا يدل  
على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجبه له \* ثم ذكر الشيخ  
رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من  
الوطى الحلال وهو الوطى بالسكاح او بملك اليين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك  
ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله  
تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله \* وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا \* وليس  
بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام  
سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية  
فاسدة \* واجاب بقوله ققلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في  
ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالسكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر  
من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهى حرمة المحارم فتحرم عليه امهات  
امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه واباؤه ان كان اناشي ولما كان الولد مخلوقا من مائ الرجل  
والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد \* وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن  
تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو  
جزء الام منه مضافا الى الاب بالعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالعضية  
فثبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما  
جزء ابيه حقيقة \* وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا بمعنى في حصول ما هو  
المقصود بالسكاح كزوجى باب وزوجى خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود  
بهما جميعا \* واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطة تعدت الحرمات الثابتة في  
حقه اليهما فيصير آباء الوطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة  
وبنائها بمنزلة امهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك الى الحكم الثابت للولد وهو اثبات  
الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة العلق امر باطنى لا يمكن الوقوف  
عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب منسب اليه مقامه كما  
اقمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر واجباب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص  
به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين  
الشخصين \* فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في  
نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا  
اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذى لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في  
اثبات الحرمة \* ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه  
الله انتم عديتم حرمة  
المصاهرة من الحلال  
الى الحرام وليس  
بنظيره في اثبات  
الكرامة ققلنا ما عدينا  
من الحلال الى الحرام  
لان الوطى ليس  
باصل في التحريم  
حلالا كان او حراما  
وانما الاصل هو  
الولد المستحق  
لكرامات البشر فلما  
خلق من المائين تعدى  
اليهما الحرمات كأنهما  
صارا شخصا واحدا  
فصار آباؤه وابنائهم  
كآبائهم وابنائهم  
وامهاتهم وبناتهم مثل  
امهات وبنات ثم تعدى  
ذلك الى سببه وهو  
الوطى فصار عاملا  
بمعنى الاصل فلم يجز  
تخصيصه لمعنى في  
نفسه وهو الحل ولا  
ابطال الحكم بمعنى  
في نفسه وهو الحرمة



الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه \* لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنات المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة \* على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيوا اثباتا فتى ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل \* وصار هذا اى صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوا نا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وان يعتمد الفوات والقوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشئ تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصاله كسببية البيع للملك \* ثبت بشروط الاصل اى ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في البيع كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي \* خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلوييا في نفسه \* قال شمس الائمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كما نوجب بالبيع وانما نثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضى ان يكون شرطه منسروما \* وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقيم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في ابا النسب حتى لم تبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة \* فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة الكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء واليوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الرية كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهة للحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال \* ادعوهم لا باهم \* والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله \* وللعاهر الحجر \* فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط \* فوجب قطعه اى قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت الا بالفراس لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض \* ولا يلزم على هذا اى على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا ثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تعبير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا بما يكثر امثله ولا تحصى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار آباءه وابناؤه  
 كأبائهم وابنائهم وعلى العكس \* ان هذه الحرمات هي الحرمات الثابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لا تعدى  
 الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخو الواطى كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته فى الحرمه  
 \* ونحوهم كالأعمام والعلمات والاقوال والخالات \* لان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وهو  
 امتداد التحريم بمعنى اثر التعليل فى اثبات الحكم فى الفرع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل والنص  
 انما ورد بالحرمه فى الاصل مقتصره على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمه فى  
 الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او فى الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص  
 فى الاصل او فى الفرع وكلاهما باطل \* او المعنى ان حرمه الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت  
 فى الاصل موقفة بالسكاح بقوله تعالى \* وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام \* لا تكح المرأة على  
 عمها \* الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبده فى الفرع اذ لا نكاح ههنا توقيت الحرمه به  
 فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص فى الفرع ولا عمل للتعليل فى تغيير الاصول اى  
 احكامها بوجه والاول اوجه \* وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل  
 مما يكثر امثله كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الامل فى رمضان الى جاع الميتة والبهيمة \*  
 وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواطه بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى  
 شرب البيرة بعله المخامرة لان البهيمه والميتة ليست مثل المنصوص عليه فى اقتضاء الشهوة  
 الذى تعقلت الكفارة به \* وكذا اللواطه ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزجر لما مر \*  
 وكذا التبذ ليس نظير الخمر فى الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثير بخلاف  
 الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند  
 عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى  
 الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين \* وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف  
 النص الذى فى الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زياده فيه او اثبت  
 زياده لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان  
 مثبتا لزياده كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزياده  
 البيان فيجوز التعليل فيحصل زياده البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجه فيبطل التعليل على  
 خلافه \* ولكننا نقول التعليل لاثبات الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت  
 فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته  
 فى النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم  
 النص بالاجماع \* وان كان مثبتا لزياده لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات  
 زياده لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبتته النص وبعد  
 الزيادة يصير بعضه وقد يدنا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى \* واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه  
 كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زياده وهو الاشبه لانه فيه

ولانص فيه لان  
 التعدية اليه بمخالفة  
 النص مناقضة لحكم  
 النص بالتعليل وهو  
 باطل والتعدية بموافقة  
 النص لغو من الكلام  
 لان النص يعنى عن  
 التعليل ومثال ذلك  
 قول الشافعى فى كفارة  
 القتل العمد واليمين  
 الغموس



تأكيده النص على معني انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيدها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد في ذلك تكير فكان ذلك اجما منهم على جواز ذلك \* بوضحة ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا لكتاب لقوله عليه السلام \* اذاروى لكم مني حديث فاصروه على كتاب الله فوافقوا قبلوه وما خالف فردوه \* مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيده دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة \* وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيده لان التأكيده لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيده الشيء انما يحصل بما استفاد من غيره لا بما استفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيده هنا انه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانها استفاد من النص فتعذر بعد ذلك لا محالة فثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه \* ومثال ذلك اي مثال تعدى الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغييره قول الشافعي في كفارة ائتمل واليمين الغموس اي ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجباية وذلك اكل في العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام \* خمس من الكبائر لا كفارة فيهن \* وعندها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم \* يقتضي ان تكون جهنم كل جزائه فاجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى \* وشرط الايمان في مصرف الصدقات \* شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكاة فان الايمان فيه شرط بالاجماع \* وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى \* لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم \* الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له \* وانما شرط الايمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يتراد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنياهم وترد الى فقرائهم \* ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فان الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة \* وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا \* وشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار اي اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى \* او تحرير رقبة \* تحرير رقبة من قبل ان تناسا \* يقتضي الخروج من العهدة باعناق الرقبة الكافرة فتقيدها بالامانة يكون \* تغيير الموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق بتعريف كطلاق المقيد \* هذا اي ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اي اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان  
مصرف الصدقات  
اعتبارا بالزكاة ومثل  
شرط التملك في الطعام  
الكفارات وشرط  
الايمان في رقبة كفارة  
اليمين والظهار وهذا  
كله تعديدا الى ما فيه  
نص بتغييره بالتقييد



بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص  
 المعلل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل  
 التغيير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالمثالة المذكورة  
 في قوله ولا نص فيه \* وهو معنى قوله كما ابطالناه في الفروع \* والضمير في نفسه وابطلناه راجع  
 الى التغيير \* ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه باطل بالرأي كما ان تغيير حكم  
 نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمى والسلم الحال وجريان الربو افيلا معيار له \*  
 وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي \* على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او  
 في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب  
 كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم  
 كالزنا وشرب الخمر \* وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل لشهادة تغيير لحكم النص لان النص  
 الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأيد حدا  
 ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد  
 يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا \* وقد ابطله اي ابطال الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا  
 لان الوقت من الابد بعضه يعني انه ام يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي  
 رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا  
 لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا  
 لموجب النص \* وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رجه الله رد الشهادة قبل التوبة  
 بطريق المحدود ايس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق \* فالاولى ما قل  
 شمس الائمة رجه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالص ابد على وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد  
 التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعد يكون تمام الحد  
 فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا  
 ضم اليه يكون بعض الحد \* واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس  
 القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته  
 اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط  
 الشهادة من غير توقف على مضي زمان \* وهو تغير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب  
 الاصل فانه تعالى قال \* والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة  
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بأربعة شهداء كارتب الجلد عليهما  
 والعجز لا يثبت الا بمضي مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد  
 بدون اعتبار العجز وزاد في على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للتعلم من الزنا كالجلد وهو تغير  
 لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله \* فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة \* اذا الفاء تدخل  
 على الاجزئة والجزاء اسم للسكا في فتي زيد عليه الا في لا يكون بنفسه كافي فيكون تغيرا للاصل \* ثم انه

واما الشرط الرابع  
 وهو ان يبقى حكم  
 النص على ما كان قبل  
 التعليل فلان تغيير  
 حكم النص في نفسه  
 بالرأي باطل كما ابطالناه  
 في الفروع وذلك مثل  
 قول الشافعي في طعام  
 الكفارة بشرط  
 التملك انه تغيير لحكم  
 النص بعينه لان الا  
 طعام اسم لفعل يسمى  
 لازمه طعاما وهو الاكل  
 على ما قلنا ومثل قوله  
 في حد القذف انه  
 لا يبطل الشهادة وهذا  
 تغير لان النص يوجب  
 ان يكون حكم القذف  
 ابطال الشهادة حدا  
 وقد ابطله فجعل بعض  
 الحد حدا لان الوقت  
 من الابد بعضه واثبت  
 الرد بنفس القذف  
 دون مدة العجز وهو  
 تغير وزاد في على  
 الجلد وهو تغير  
 وجعل الفسق مبطلا  
 للشهادة والولاية وهو  
 تغير لان حكم الفسق  
 بالنص الثابت والتوقف  
 دون الابطال ومثله  
 كثير



وان زاد البقي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب لا  
 بالقياس الا ان التغير كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضه الكتاب كالمقياس  
 فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد \* وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد  
 النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالبعد  
 والصبي \* والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان  
 الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق \* وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت  
 بالنص في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره لا الابطال وبعدماتعين جهة البطلان فيه لا يبقى  
 التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله \* واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل  
 ليست بملازمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص  
 المعلن في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي  
 قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي \* فالنظير الملائم ما ذكر  
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخنس الفواسق حتى  
 لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء \* لان النبي عليه السلام انما استثنى الخنس لان من  
 طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخنس \* وقلنا هذا تعليل  
 باطل لاننا جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخنس  
 فكان تغيير الحكم النص المعلن بالتعليل \* وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار  
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون  
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم \* وقال ابو حنيفة رحمه الله  
 هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية حكم النص  
 مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة  
 الحاجة الى النظر \* وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبدا لا يبق فقال رجل ان  
 عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالباع باطل لان النهي عن بيع الآبق  
 وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انما يجوزنا بيعه باعتبار انه قد دور التسليم لكان التعليل  
 مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في النصوص عليه ثابت بالنص  
 لا بمعناه \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة  
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح \* ثم ذكر الشيخ  
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها \* فقال وقال الشافعي انتم خيرتم  
 حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ابدتم \* منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير  
 وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام \* يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير  
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعدها علمتموه بالكيل  
 والجنس وعلتكم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم خيرتم  
 حكم النص بالتعليل  
 في مسائل منها ان نص  
 الربوا يعم القليل  
 والكثير وهو قوله  
 عليه السلام لا تتبعوا  
 الطعام بالطعام

لموجب بالتعليل لاتعدية حكمه \* وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الحطة اذا المراد من  
الطعام الخطة ودقيقتها في العرف \* القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل \* ولا معنى  
لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى  
هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام  
والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا  
ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى  
والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع  
المكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساوى فعرفا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان  
التساوى انما يعرف بالمعيار لا بمساواه من المقدار كذا في الاسرار \* ومنها ان النص اوجب  
الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجمله وفسرها  
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالهما فصار  
كان الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار  
المشفوعة للشفيع \* وانتم ابطمتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية \* وهو تغير  
لموجب النص لاتعدية حكمه لان الشاة كانت هى الواجبة حين قبل التعليل بحيث لا يسهه  
تركها الى غيرها وبعده لم يتبق واجبة لانه يسهه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل  
نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعللة الخضوع  
للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود \* والحق  
المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص  
والحق المستحق واجب الرماية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس  
لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لقل الحق  
من محل الى محل \* ومنها ان النص اوجب الزكاة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء  
بقوله اى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء \* واو قيل الشرع اوجب الزكاة الى آخره  
اكان احسن \* اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى التملك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة  
بان جعلها حقهم وجعلهم مستحقين لملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لاهلها  
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا \* وبديل عليه قوله عليه السلام ان الله  
تعالى لم يرض القسمة الصدقات بملك وقرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة \*  
فبين ان الاضافة للقسمة بينهم نبوت اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به  
صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطمتم  
الشركة وحق سائر الاصناف بنحو ان الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل  
وانه خلاف موجب النص لاتعدية حكمه \* ومنها ان الشرع اوجب التكبير لاقتتاح  
الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر \* وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحرر بها

فخصصتم منها القليل  
بالتعليل والنص  
اوجب الشاة في  
الزكاة بصورتها  
ومعناه فابطمتم الحق  
عن صورتها بالتعليل  
والحق المستحق  
مراعى بصورته و  
معناها كما في حقوق  
الناس واوجب النص  
الزكاة للاصناف  
المسمين بفتح الميم  
والصدقات وقد  
ابطمتموه بجواز  
الصرف الى صنف  
واحد بطريق التعليل  
واوجب الشرع  
التكبير لاقتتاح  
الصلوة وعين الماء  
لغسل العين النجس  
وقد ابطمتم هذه  
الواجب بالتعليل



والجواب ان هذا  
وهم اما الاول فلان  
الخصوص انما ثبت  
بصيغة النص وذلك  
لان المستثنى منه انما  
يثبت على وفق المستثنى  
فيما استثنى من النفي كما  
قال في الجامع ان كان  
في الدار الازيد فعبدى  
حر ان المستثنى منه بنو  
آدم ولو قال الاحار  
كان المستثنى منه  
الحيوان لان المستثنى  
حيوان ولو قال الا  
متاع كان المستثنى منه  
كل شئ وهنا استثنى  
الحال بقوله عليه  
السلام الاسواء بسواء  
واستثناء الحال من  
الاعيان باطل في  
الحقيقة فوجب ان  
يثبت عموم صدره في  
الاحوال بهذه الدلالة  
وهو حال التساوى  
والتفاضل والمجازفة  
ثم استثنى منه حال  
التساوى ولن يثبت  
اختلاف الاحوال  
الا في الكثير فصار  
التغير بالنص مصاحبا  
بالتعلييل لابه

التكبير \* وقوله عليه السلام للاهرا بى الذى علمه الصلوة \* اذا اردت الصلوة فتطهر كما  
امر الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر \* وانتم بالتعليل باشاء وذكرا لله على سبيل  
التعظيم غيرتم هذا الحكم فى المصوص حيث جوزتم اقتراح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل  
قوله الله اجل او الرحمن اعظم \* ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله  
عليه السلام لتلك المرأة \* ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا  
الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء  
ورد ونحوهما قوله ( والجواب ان هذا ) اى مازعت انا غيرنا النص بالتعليل \* وهم  
اى شئ \* ذهب اليه قلبك من غير دليل \* اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص  
انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل \* وذلك اى ثبوت الخصوص بالصيغة \* ان المستثنى  
منه \* يعنى اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي لان حذف  
المستثنى فى النفي جائز بعللة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على  
وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة \* وانما قيد بالنفي  
لان حذف المستثنى منه فى الاثبات لا يجوز لا تقول جاني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من  
الناس كما قدر فى النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة فى الاثبات تخص وهو  
غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام \* ولو اضمر فيه  
القوم حتى صار كانه قال جاني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة \* ولو قدر  
فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجيئ جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور  
فتثبت ان حذفه لا يصح الا فى النفي \* كما قال اى محمد فى الجامع ان كان فى الدار الازيد فعبدى حر  
\* كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان فى الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة يمحت  
\* ولو كان فيها دابة او متاع لا يمحت لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين \*  
ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اى الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان  
او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يمحت \* ولو قال الامتاع اى ثوب فان المتاع فى اللغة اسم لما يتمتع به وفى  
العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر فى بعض الحواشى وصرح شمس الاثم بذكر لفظ  
الثوب فقال ولو كان قال الاثوب وهكذا فى الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ  
يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب  
بما يقصد بالامساك فى الدور يمحت وان كان فيها شئ من سوا كن البيوت مثل الفارة والحية  
والعقرب لا يمحت استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن  
الدار \* ثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى \* وههنا استثنى  
الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر  
الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة  
بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء



الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عند قليل الا الحسنة او الشعر او التفاح  
او نحوها بل عما يضمن اللفظ من احوال البيع \* فوجب ان يثبت عموم صدر ما صدر الكلام  
بهذه الدلالة اي بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله  
الا على حالة الركوب وكما في التنزيل \* ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى \* اي لا يأتونها في شيء  
من احوالهم الا في حالة الكسل \* لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم \* اي لا تدخلوها  
في الاحوال الاحالة الاذن \* وهو اي عموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا  
حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بينا في الاستثناء \* ولن يثبت هذه الاحوال  
المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة  
عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاصلة وكان آخر  
هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل \* صار التغيير بالنص اي حاصلا بالنص يعني  
حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته \* صاحب التعليل اي  
موافقه وهو منتصب على الحال \* ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل  
بالنص مصاحبا او يكون خبر ابعده خبر يعني تعليل بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء  
في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليل بالكيل يدل على  
ان القليل ليس بمحل للربو افتوا فلا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت \* وباقي الكلام مذكور  
في فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير بتغيير بالتعليل) اي ما بطلنا  
بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير \* واعلم ان لما يخفى في جواب هذه المسئلة  
طريقين \* احدهما انما بطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير في صورة الشاة وانما  
حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة يقول في خمس من الابل شاة وعينها  
لا توجد في الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة  
فكنى بذلك الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا بطلان حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو  
ادى واحد منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كالوادي من  
خسة دراهم خسة دنانير على اصل الخصم \* والثاني واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا  
انه لاحق للفقير في الزكوة بتغيير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة  
بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها  
ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة  
اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدون  
واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة  
وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية \* ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى  
الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى  
على الخلوص \* ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس  
فيها حق واجب  
للفقير بتغيير بالنص لان  
الزكوة عبادة محضة  
فلا يجب للعباد بوجه  
وانما الواجب لله  
تعالى وانما سقط حقه  
في الصورة باذنه  
بالنص لا بالتعليل لانه  
وعدار زاق الفقراء  
ثم اوجب ما لا يسمى  
على الاضياء لنفسه  
ثم امر بانجاز المواعيد  
من ذلك المسمى  
وذلك لا يحتمله مع  
اختلاف المواعيد  
الا بالاستبدال



سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل \* وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره \* وما من دابة في الارض الا على الله رزقها \* ووجب لنفسه حق في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة لزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة \* كالسلطان يحجز اى يعطى من الجائزة وهى العطية الراتبية بحوائج مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذا باستبدال هذا المال المعين الذى في يده هذا المأمور ضرورة \* وكمن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالنص بالنص فان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يحوز بالاجاع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما تشكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك \* درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا لا مقيدا لان المطلق غير المقيد فحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذا اصل في كل حقين مختلفين تأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثانى ايتاى الاول بقبض صاحب الثانى حقه كر جل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال الذى عليه الحنطة ادا الدراهم التى على بمالى عنده من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم فى ضمن الاداء ليكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه \* الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد \* واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بما ليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها فى ذلك سواء فاذا ادى يحوز بطريق الدلالة كذا فى الطريقة البرغرية \* فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقرنا لان التغيير حصل بالتعليل \* وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة فى التعليل بعد اذ فادته تعدية الحكم الى محل لان نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال

كالسلطان يحجز  
لاولياءه بمواعيد  
كتبها باسمهم ثم امر  
بعض وكلائه بان  
ينجزها من مال بعينه  
كان اذا بالاستبدال  
فصار تغييرا مجامعا  
للتعليل بالنص لا  
بالتعليل وانما التعليل  
بحكم شرعى وهو  
كون الشاة صالحة  
للتسليم الى الفقير  
وهذا حكم شرعى

بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة  
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة  
لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف \* او هو رد  
لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليل ما وقع لا بطلان حق مستحق الفقير لا لتعديده حكم شرعي الى موضع  
لان نص فيه بين اولائه لاحق للفقير وان التغير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل  
لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة لكفاية حق  
الفقير فحين نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديدها  
به الى ما لانص فيه \* وبيانه اي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة  
يقع لله تعالى بائداء قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء  
القبض كما قال الله تعالى \* الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات \* وقال عليه  
السلام \* الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير \* ثم يصير الفقير بدوام يده عليه  
كن امر اخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضامن فوجب يصير الموهوب له قابضا  
للامر او لاثم قابضا لنفسه بدوام يده \* قرينة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الآثام كما  
قال الله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* ولما له من الخبث كما قال عليه السلام \* ان هذه  
البياعات يحضرها الاغو والكذب فشبوبها بالصدقة \* امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتكمن في  
البياعات بسبب الاغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب  
وهو المال \* واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت  
الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم \* يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ  
الناس \* وفي رواية \* غساله الناس وعوضكم منها بخمس الخمس \* ولهذا كانت النار يترك في الامم  
الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينتفع بها احد واخلت لهذه الامة  
بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن  
حاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم  
النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون  
ثبوت الصلاحية حكم النص \* ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص  
بل كانت باصل الخلقة \* لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما  
قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص  
\* فعلناه بالتقويم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها  
ملا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقويم الاترى ان الدراهم الخمسة الواجبة  
في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة  
لم تندفع بها حاجة الفقير اصلا فعلا هذه الصلاحية بعلة التقويم وعديناها الى سائر الاموال  
للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبيانه ان الشاة يقع لله  
تعالى بائداء قبض الفقير  
قرينة مطهرة فتصير من  
لا وساخ كالماء المستعمل  
قال النبي عليه يابني هاشم  
ان الله تعالى كره لكم  
اوساخ الناس  
وعوضكم منها بخمس  
الخمسة وقد كانت النار  
تنزل في الامم الماضية  
فحرق المتقبل من  
الصدقات واخلت  
لهذه الامة بعد ان ثبت  
خبثها بشرط الحاجة  
والضرورة كما نحل  
الميتة بالضرورة  
وحرمت على الغني  
فصار صلاح الصرف  
الى الفقير بعد الوقوع  
لله تعالى بائداء اليد  
ليصير مصروفا الى  
الفقير بدوام يده حكما  
شرعيا في الشاة فعلمنا  
بالتقويم وعديناها الى  
سائر الاموال على  
موافقة سائر العلل



في المصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت \* قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة الله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حق نفسه لا شركة لاحد فيه فعلت ان الشاة تأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجماع وكذلك يجوز بالاجماع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فلم انها غير ان \* قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حق الله كما يخرج المجدد والقربان وهي صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حق الله الفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفى دراهم على رجل ثم يوفىها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاهما لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لانها حق له وانما تصير حقة له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي فمحال التصرفات تعرف سرعا كقولنا الحجر لا يصلح محلا للبيع والخل يصلح \* لا يكون صلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى صلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع \* فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والتزاع فيه \* قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودلانه ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فيده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مروا به مثل قوله تعالى \* فلا تقل لهما اف \* لما قام الدليل انه نهى لاكرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق \* فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بالدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية صلاحية

اليه بالتعليل \* ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه ثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فجعل اللام في قوله تعالى \* انما الصدقات للفقراء \* لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة البانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حق الغير بل يحمل على انها لام العاقبة اى يصير المودى لهم بعاقبته كما في قوله تعالى \* فالتقطة آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا \* فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانتهم التقطوه لهما \* ومنه قول الشاعر شعر \* لدوا للموت وابنوا للخراب \* فكلكم يصير الى التراب \* ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للولود من الموت والبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين \* وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها محتصة بما لا يتجاوزها الى غيرها لالاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماءنا \* اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولش سدانها للتمليك لاتدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى ايت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء \* وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة \* او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة \* وفي الوجهين بعد ولا اعراف وجه عطف لانه على تقدم \* وتبين انما باطلنا حق الباقي بالصرف الى صنف واحد لانه لا حق لهم فيها \* فصاروا على هذا التحقيق مصارف باختيار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للجهماله كان ذكرهم لبيان المصروف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى حالصا الى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اى يصير لهم لعاقبته او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى



تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة \* وبيانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان الواجب من الزكاة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحد فيه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كف الفقير بالآية في حق الزكاة شرطا لتأدي حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الغني بغناه \* واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكاة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة \* ثم انا علمنا قلنا انما صاروا مصارف بفقرتهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والرزق ونحوها \* الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسم مختلف بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سببا على حدة كافي الارث اذا اجتمع سببان في شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق لهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعملة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه \* ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكاة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا \* وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكاة كالكعبة للصلوة لاحق العبد \* وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكاة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان يكر كونهم مصارف الا ما تنسخ من المؤلفات فلو فهم بانهم كانوا مصارف بعملة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لالحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزاقه على الحاجة بل جراء على حسبته في العمل للفقراء في جباية الصدقات \* وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما الغينا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان اتصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق صرفه اليهم بل نبوت الولاية على الموصي بامرء التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمي ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما نعت عبرة الصدقة في حق الوصي كمن امر

فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يجملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها وكذلك ههنا وكان قول الشافعي رحمه الله تغييرا بان جعل الزكاة حقا للعبادة وهو خطأ عظيم

بالصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزم الله تعالى بحل له ذلك \* كذا في الاسرار  
 \* ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعبرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك  
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن  
 فائدة فلذلك روعي في امر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله ( واما التكبير فواجب لعينه )  
 الى آخره \* الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في التحريم عين التكبير عنده  
 فلم يجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله  
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة  
 بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع  
 للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان  
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لانه  
 يحصل الثناء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير  
 الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذ انا على اللسان من عمل الايمان وهذه  
 الكلمة آلة بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا  
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما \* واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان  
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الآلة والالة في تحصيل  
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة و  
 استعمال القلم للكتابة والسكين للتضيحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل وبالتعليل  
 واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها  
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله واليستج بلسة اجار  
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز  
 ان يتخير بينهما وبين ما في معناها \* وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها  
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان  
 وضعها لا يفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها \* وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل  
 غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق  
 فلم يقم غيره مقامه \* والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل  
 صفة في المعمول بعمله وعمله آله لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له  
 بامر ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة  
 به له كالو عمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة \* ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث  
 لا يسوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها  
 من الاذكار وهي ان المقر من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز  
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب  
 لعينه بل الواجب  
 تعظيم الله بكل جزء من  
 البدن واللسان منه  
 لانها من ظاهر البدن  
 من وجه فوجب فعلها  
 والثناء آلة فعلها فصار  
 حكم النص ان يجعل  
 التكبير آلة فعله لكونه  
 ثناء مطلقا فعد بناء الى  
 سائر الاثنية مع بقاء  
 حكم النص وهو كون  
 التكبير ثناء صالحا  
 للتعظيم وانما ادعينا  
 هذا دون ان يكون  
 التكبير بعينه واجبا  
 لانا وجدنا سائر  
 الاركان افعالا توجد  
 من البدن ليصير البدن  
 فاعلا فكذلك اللسان



قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث \* ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى  
بلغة اخرى ولا يثناه آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به  
واخفاه لم يحز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة  
والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فتمت تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى  
اعلاما \* وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم \* والثناء آله فعلها اي  
فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انت الضمير  
على تأويل اللسان بالجراحة وذكره بعده في قوله آله فعله على الاصل \* وأشار بقوله ثناء  
مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الخلق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي  
حتى لا يصير شارطا به \* وانما ادعينا هذا اي لمن الواجب بالنص هو التعظيم باللسان  
والتكبير آله قوله ( وكذلك استعمال الماء ) اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء  
في ازالة النجاسة الحقيقة ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب الجس او قطع موضع  
النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم  
يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه  
والماء آله اي ازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير  
عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به  
نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة ازالة الماء آله \* فاذا عدنا  
حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح آله كاخل وماء الورد وكل ما ينصرف  
بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير \* وهو حكم شرعي اي كون  
الماء آله صالحا للتطهير حكم شرعي \* ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة  
الاستعمال يعني انما اردت بكونه آله صالحا للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر  
بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله \* وانما التعليل لحكم  
شرعي في المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال \* ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة  
فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثالث بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء  
بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة ازالة \* فعدينا  
هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل \* وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع  
قال الله تعالى \* واتزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما يطهر به كالركوب والحلوب  
اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم  
النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه \* واذا كان  
التطهير بحكم ازالة وغير الماء بشارك الماء في ازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون  
طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق  
الازالة كما في الماء \* ولا يقال الماء مع كونه طهورا تنجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء  
ليس بواجب بعينه  
لان من القى الثوب  
النجس سقط عنه  
استعمال الماء لكن  
الواجب ازالة العين  
النجس والماء آله فاذا  
عدنا حكمه الى سائر  
ما يصلح آله بقي حكم  
النص بعينه وهو كون  
الماء آله صالحا للتطهير  
وهو حكم شرعي  
وهو انه لا ينجس  
حالة الاستعمال هذا  
حكم شرعي في المزيل  
والطهارة في محل  
العمل فعديناه الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة  
لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس \* لانا نقول لانسلم ان الماء يتجسس بالعسل  
به لانه متى تجسس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة العسل اذ لا حقيقة للطهورية  
الاحالة العسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان  
هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الا ترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل  
ماء البحر طهورا بلا ضرورة ثبت انه طهور من غير ضرورة \* ولما ثبت انه اصل قبل  
التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان  
السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال  
عينه واثره كالماء كذا في الاسرار \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب  
هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للنوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة  
ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة  
في النوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن النوب بتكرر  
العسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين  
والاثر فيما له اثر وبالثبوت فيما اثر له ثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي  
النجاسة مردود عقلا وان التجسس بول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل  
وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الحلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت  
الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله ( ولا يلزم ان الحدث لا يزول  
بسائر المايعات ) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به في  
كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا لان طهورية  
الماء فيها باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم \* فقال  
لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل العسل الا باثبات المزال وهو  
المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث لا يثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل  
وذلك اي المزال امر شرعي ثبت في محل العسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة  
وشرعا \* اما حقيقة فظاهر \* واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل  
له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبت عند استعمال الماء الذي لا يبالي  
بخبئه بقوله جل ذكره \* ولكن يريد ليطهركم \* فليست باثبات هذا المزال الذي هو غير معقول  
المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية  
الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس  
بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالي بخبئه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه  
خبئه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب  
فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبئها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث  
لا يزول بسائر  
المايعات لان عمل الماء  
لا يثبت في محل  
الحدث الا باثبات  
المزال وذلك امر  
شرعي ثبت في محل  
العسل غير معقول  
عند استعمال الماء  
الذي يوجد مباحا  
لا يبالي بخبئه ولم  
يستقم اثباته في اوان  
استعمال سائر المايعات  
بالرأى هو مما لا  
يعقل مع ان سائر  
المايعات يلحقنا الحرج  
بخبئها لانها اموال  
لا توجد مباحة غالبا



المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمنع الحاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المانع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء \* لانا لانكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكن نقول انه لا يصير مزالا باستعمال المانع لان ازالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع \* او نقول هو ثابت في حق المانع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المانع وظهور اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقاء غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صحيح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به لكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كافي التيم قال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلاله والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكسائه صفة الطهورية صدارة الصلوة فيشترط لظهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحقق بالماء فيه ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم \* قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقى الماء طاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

#### باب الركن

#### باب الركن

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه

قوله ( ركن القياس ما جعل علما على حكم النص ) ركن الشيء جانبه الاقوى لغة \* وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مساط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه \* وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم \* ثم الحكم في المصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجمهور الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا \* وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتملة على حكمه صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امانة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة مجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليق بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص \* اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة \* وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء السببية يعني وجعل الفرع مماثلة للنص اي المصوص عليه في حكمه من اجواز والغسل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع \* وقبل هو احتراز عن العلة القاصرة \* وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال \* وهذا حسن لان انعقاد القياس كاتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية \* وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان ردا للفرع الى اصل لا يثبت حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرطا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ماقلا وان كان لا يثبت الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لاليها كالكساح يعقد بالايجاب وايقول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا \* قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمصوص عليه مثل البنية جعلها علة لزكوة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة محل او تحرم كاتجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لو وصف انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا المتعلق عنده هذا الوصف ببقى الحكم بعدما صار حليا بقاء الوصف (فان قيل) الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان وبالتمنية

وهو جائز ان يكون  
وصفا لازما مثل التمنية  
جعلها علة لزكوة في  
الحلي والطم جعله  
الشافعي علة للربوا  
وصفا عارضا وامما  
تقول النبي عليه السلام  
في المستحاضة انه  
دم عرق انقبض وهو  
اسم علم



يصير نصا بالاباستعمالا ثبت ان ائمة التي بها صار الذهب والفضة نصا بصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار\* والطم جعله الشافعي علة لربوا باعتبار ان الطم ينبي عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايده وهو المماثلة كما قيد تلك الابضاع بشروط ثم الطم وصف لازم للمطعم كالنمسة للجوهرين ثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز\* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان السلي صلى الله عليه وسلم علة لا تنقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حيش\* توضائي وصلي فانما هو\* اي دم الاستحاضة\* دم عرق انفجر\* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى\* انفجر صفة عارضة اذا الدم موجود في العرق وليس بمنفجر\* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الجحاسة\* وبالا انفجار يدل على اعتبار صفة الخروج في تعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فار قيل) لان اسم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لا تنقاض الطهارة بل لني وجوب الاعتسال او في سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه وكان التعليل لبيان نفي وجوب الاعتسال عنها ولسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرجل بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدثت فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بابا السلام\* على اننا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المطوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء من كل دم عرق ينفجر اي بسيل\* وبالحال دليلا على ان الاعتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار\* ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل مفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الاثمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا واسما\* وهكذا ذكر في القويم ايضا فيقول وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا واسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لا بد لا تنقاض الطهارة من الامرين\* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام\* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزوم مد وجوار انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليس الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزوم مد ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسمي المشتقة فان التعليل فيها لموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فار قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يحز على ما صرح بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعديده اسم الحجر الى النبي ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة  
غير لازم متو ملنا بابا  
لكيل وهو غير لازم  
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون  
تعليل بالوصف حقيقة فيصح \* وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند  
بعضهم كحرمة الجمر تثبت باسم الجمر هو علته حتى لا تعدى الى الثلث وتثبت في قليل الجمر لوجود  
الاسم وان لم يسكروا كذا الحدود يتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها \* قال ولكننا نقول  
ان معنى به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الجمر باسم  
اخر وان معنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المبيع من ماء العنب بعدما  
غلي او اشند فهذا مسلم ولكن حيث لا يكون هذا تطبيق الحكم بالمعنى لا بالاسم \* وعلتنا يعني نص  
الربا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف مارض يختلف باختلاف عادات الناس  
في الاماكن والاوقات \* ويكون جليا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل  
مثل الطوف جعل علة لسقوط الجحاسة في الهرة وسوا كن البيوت \* وخفيا مثل القدر  
والجنس في الاشياء الستة \* او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني  
\* وذكر بعضهم ان التعليل بالوصف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء  
المتعاقدين لا يجوز لان الوصف العللي به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان  
يكون جليا لان الخفي لا يعرف بالحق \* والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة  
الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأنيص من الاوصاف  
الظاهرة فيجوز التعليل به قوله ( ويجوز ان يكون حكما ) اي يجوز ان يكون ما جعل علما  
على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث  
الختمية وهو حكم \* وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي  
لان الحكم الذي فرض علة ان كل من تقدم على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض  
العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة \* وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة  
للمتقدم \* وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون  
هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد  
يكون علة والعبارة في الشرع للعالم لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة \* ولان شرط  
العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية  
مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية \* وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا  
ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال \* ارأيت لو كان على ابيك دين \*  
والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم \* وقال في حديث القبلة  
للصائم \* ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ا كان يضرك \* وفي حرمة الصدقة على بني هاشم  
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ا كنت شارب \* وفي اتيان الرجل اهله \* ارأيت لو وضعه  
في حرام ا كان يأثم \* فهذا كله تعليل بالحكم \* ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا  
امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون حكما  
كقول النبي عليه  
السلام في التي سألته  
عن الحج ارأيت  
لو كان على ابيك دين  
وهذا حكم وكقولنا  
في المدبر انه مملوك  
تعلق بغيره بطلاق  
موت المولى وهذا  
حكم ايضا



حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا \* وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع  
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من  
احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز \* وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا  
لانسلم انتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة  
بقران الحكم الاخر به \* ولانسلم ايضا عدم صلاحية العلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى  
المعرف والتأخير يصلح معرفة للتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان  
احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس \* ولانسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على  
ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل \* وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق  
موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليل  
\* وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيّد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود  
الشرط مثل ان يقول ان شفي الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت  
من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل  
علما على حكم النص \* فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف \* ويجوز ان يكون عددا  
من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل  
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرماف فان كل واحد  
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد  
مستبد في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول  
على ما عرف في موضعه \* ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية  
الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من  
الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها  
من مسالك العلة \* وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان  
التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة  
زائدة على مجموع الاوصاف لانه قل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم  
\* ويعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتامها لكل واحد من تلك الاوصاف  
وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما  
ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء  
من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلاث وربع محال  
\* والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر  
الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينقص بالحكم على المتعدد  
من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا  
زائدا عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون  
فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم\* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع  
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا  
عن كونه صفة زائدة يلزم ما ذكره\* وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عدد فان  
حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس\* ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان  
حرمة ربوا النسب متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل  
متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا\* والتعليل بالاوصاف مثل  
تعليلنا في نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لالكرامته ولا بلوى في سور\*  
فيكون سور نجسا كسور الخنزير والكلب\* وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالحد من  
الخشب بانه قتل عمد وان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف\* ثم من جواز  
التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الاما نقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان  
يزيد الاوصاف على سبعة\* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما  
مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته  
واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره  
فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران  
الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن ردها اليها  
ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله (ويجوز في  
النص) يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في  
النصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* انها  
من الطوافين والطوافات عليكم\* او هو ثابت في النصوص عليه وهو الهرة\* وكذا التعليل بالقدر  
في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* كيلا يكيل وزنا يوزن او ثابت في  
النصوص عليه وهو الاشياء الستة\* وهذا لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير  
مشكل لان النص هو الذي يعمل بالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة\* ويجوز في غيره  
اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في  
المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام  
العاقداي بفقره واحتياجه\* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقدا في السلم  
لكنه ثابت به اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام  
صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص\* وعمل الشافعي عدم جواز  
نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بانه اي نكاح الامة  
ارفاق جزء منه وهو الولد مع العنية عندنا لا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحرة  
\* وليس في النص فان قوله عليه السلام\* لا تنكح الامة على الحرة\* لا يدل على هذا المعنى  
بصريحه\* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضي عاقدا

في باب الربوا ويجوز  
ان يكون في النص  
وهذا لا يشكل ويجوز  
في غيره اذا كان ثابتا  
به كما جاء في الحديث  
انه رخص في السلم  
وهو معلول باعدام  
العاقدا وليس في  
النص والنهي عن  
بيع الا بقر معلول  
بالجهالة او العجز عن  
التسليم وليس في  
النص وعمل الشافعي  
رحمة الله في نكاح  
الامة على الحرة  
بارفاق جزء منه  
وليس في النص  
لكنه ثابت به



والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص \* وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا وبسبب ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية \* ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الموصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص متهما محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم \* قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان طلل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند الممثلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله ( وانما استوت هذه الوجوه ) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على مانين \* وذلك اي الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فتي ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه \* واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجوز ان يكون علة لثبوتها لانها لا تكون علة في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الامراد من غير معنى يعقل

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الامراد من غير معنى يعقل

الجدلين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل معنى الذي ذكره  
 المعلن ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد \* وهذا فاسد لما قلنا ان المعلن مدع  
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه اثلا يكون متحكما على شرع ( فان قيل )  
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة ( قلنا ) ومن اين ثبت  
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها  
 فكان على المعلن اقامة الدليل \* وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه  
 للسائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساد \* بوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه  
 عجزك عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لي الى اقامة البينة  
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على اني محق في ذلك باطلا ولا يسقط  
 بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا يلزم من المدعى عليه فكذاهنا \* واذا ثبت انه لا بد من اقامة  
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القياس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة في الاصل  
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها  
 في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل  
 العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون  
 الوصف علة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة  
 الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط \* ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء  
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعل  
 كذا او لاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس \* من اجل  
 ذلك كتبنا على بني اسرائيل \* كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم \* وقوله عليه السلام  
 كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل  
 قوله عليه السلام \* ارايت لو تمضمضت بماء \* ارايت لو كان على ابيك دين \* انقص الرطب  
 اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقلوه وكقول الراوي وسه رسول الله  
 عليه السلام فمجد زني ما عز فرجهم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف  
 الصغير فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثباته ولاية الانكاح في الثيب الصغير  
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه  
 بالاجماع فيقاس عليه السكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة \* وعند عدم النص  
 والاجماع اختلف ائمة يسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قررر الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة  
 كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو  
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة  
 ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتي بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم  
 في الباب الذي يلي هذا الباب \* وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وقال ائمة الفقه من  
 السلف والخلف انه  
 لا بصير حجة الا بمعنى  
 يعقل وهذا المعنى هو  
 صلاح الوصف ثم  
 عدالته وذلك على  
 مثال الشاهد لا بد من  
 صلاحه بما يصير به  
 اهلالا للمادة ثم عدالته  
 ليصح منه اداء الشهادة  
 ثم لا يصح الاداء الا  
 بلفظ خاص



علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم ويسمون اهل  
الفقه \* وهذا الى المعنى المعقول الذى لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم  
ثم يكون معدلا \* وذلك الى الوصف فى اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار  
صلاحه للشهادة او لا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم  
اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنباً عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ  
خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه فى المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا  
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن  
اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او  
بكل وصف لا يصح على ما قلنا \* ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله  
فى اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد وهكذا ذكر فى مختصر التوقييم فى بيان  
اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة  
مختصة بلفظ وهو اشهد فتى اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول  
والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ منقول من السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب  
القبول والعمل به والا فلا \* وبوافقه ما ذكر فى التوقييم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان  
الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم وان عمل  
به قبل التأثير صح فاما قبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد  
او بما يماثله بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل  
وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف \* فعلى ما ذكره ههنا لو لم يندكر قوله ثم لا يصح  
الاداء الا بلفظ خاص لثم التمثيل \* وعلى ما ذكر فى التوقييم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل  
قوله ( واتفقوا ) اى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف  
ملائمته اى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت  
الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباها الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه  
تاب عنه لان الاسلام عرف ماصيا للحقوق لا قاطعا لها \* وكذا المحذور يصلح سببا للعقوبة والمباح  
سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة \* وهو المراد من قوله ذلك اى الملازمة ان يكون الوصف  
على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المقولة فانهم كانوا يعاللون باوصاف ملائمة للاحكام  
غير نايبة عنها كما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا \* قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناصب  
ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل  
الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالنزىد وتحفظ فى الدين فان  
ذلك لا يناسب \* ونقل بعض اصحاب الشافعى فى مصنفه عن القاضى الامام ابى زيد رحمه الله  
ان المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول \* ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان  
موافقا لوضع الغزوى حيث يقل هذا الشئ \* مناسب لهذا الشئ اى ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا فى صلاحه  
انه انما يراد به ملائمته  
وذلك ان يكون على  
موافقة ما جاء عن  
السلف من العلل  
المنقولة لانه امر  
شرعى فتعرف منه و  
لا يصح كما العمل به قبل  
الملائمة لا يصح العمل  
بشهادة قبل الاهلية  
لكن لا يجب العمل به  
الا بعد العدالة والعدالة  
عندنا هى الاثر وانما  
نعنى بالاثر ما جعل  
له اثرا فى الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلي له بالقبول \* ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر متضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة \* ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نعبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله \* والملائمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم \* وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدرالك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة \* قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجوز العمل بالعلل والتأثير والاخلالة شرط لوجوب العمل بها \* قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها ما مل نقذا العمل ولم ينجح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله ( والعدالة عندنا هي الاثر ) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تدبت بالتأثير \* ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع \* ولعله انما فسر بما ذكر رد المافسر بعض بالدوران وجودا وعدمه فان صاحب القواعد روى عن ابي الطيب ان التأثير عندنا ان يوجد الحكم بوجود العلة وعدمه بها كالشدة في الحجر ثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد وجد النقصان بوجوده ويزول بزواله \* وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع اما مدلوله عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى ثبت اثر هذا الوصف بهذه الجمع \* وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام \* فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقربه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة لاتعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجس ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطام فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف حد الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاصر اى اذ يكون التركي والهندي في معناه \* وانما انى ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا في التأثير \* والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات



المشكوك به بغير الاغناء فان تأثير جنسه وهو عذر الجون والحيز ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم  
 المشقة والخرج \* والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض  
 بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في  
 جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا  
 امقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في  
 الصلوة \* وكتعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بحماية القتل العمد العدد وان كان جنس  
 الحماية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدو ان في عين  
 الخصم وهو وجوب القصاص في المحدد \* ثم قال ولا خلاف بين القائسين في الاقسام  
 الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا  
 على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا) اي موقعا في  
 القلب خيال القول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب \* وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من  
 اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاسماها بها \* ثم العرض على  
 الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاحالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط  
 لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة \* والفرق بينهما ان مناقضة  
 الوصف ابطال نفسه بانرا او نص او اجاع يرد على خلافه او ايراد ضرورة تخلف الحكم  
 فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له  
 بوصف من غير تعرض لنفس الوصف \* ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل  
 بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته  
 وصار حجة \* وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول  
 قولنا لا تجب الزكاة في اثار الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها  
 مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة وسقوطها \* قال وهذا طريق  
 يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله  
 فاداسمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول  
 دليل الصحة من هذا الوجه \* قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره  
 \* وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكاة على الصبي \* وقوله ما حرم  
 فيه النساء حرم فيه التفريق قبل التقابض \* قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة  
 هذا التعليل \* وانما تعرض على اصليين فصاعدا \* قال شمس الاثمة رحمه الله وادنى ما يكفي  
 لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على الزكين وادنى  
 ما يكفي لذلك عنده اثنان \* يصح العمل به اي بالوصف الخيل \* لانه اي لان الوصف  
 بالعرض يصير حجة \* وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرج  
 عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا \*

وقال بعض اصحاب  
 الشافعي عدالته  
 بكونه مخيلا ثم العرض  
 على الاصول احتياطا  
 سلامته عن المناقضة  
 والمعارضة وقال  
 بعض اصحابه بل  
 عدالته بالعرض على  
 الاصول فان لم يرد  
 اصل مناقضا ولا  
 معارضا صار معدلا  
 وانما يعرض على  
 اصليين فصاعدا فعلى  
 القول الاول يصح  
 العمل به قبل العرض  
 وعلى الثاني لا يصح  
 لانه به يصير حجة وعلى  
 القول الاول صار حجة  
 بكونه مخيلا وانما  
 النقض جرح  
 والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على  
الانفاء او الابرار من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالتزام  
واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالاتها كما لا يتوقف  
شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع \* احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين  
اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس  
\* ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعبر  
عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للعمل به  
كذا ذكر في اصول شمس الاثمة والتقويم وغيرهما \* وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر  
معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت  
الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك  
بالعقل انه اثره \* واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب  
التي هي المعبرة عند انقطاع الادلة \* وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب  
مثل جعل التحرى حجة في باب القبله بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة  
\* ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد \* ضع يدك على صدرك واستفت  
قلبك فاحك في صدرك فدعه وان افكاك الناس به \* ثبت ان العدالة تحصل بالاخالة \* ثم  
العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت احالته للاحتياط لانه وجوب بمنزلة  
مالو كان الشاهد معلوم العدالة القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين  
بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم مالم يكن معلوما له \* بخلاف الشاهد  
المستور الحال حيث يجب العرض على المزين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه  
اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ  
والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد في قذف  
فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض مالم يعرض  
حاله على المزين \* فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه \* فلا يحتمل  
مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عنه كونه علة بعد ما ثبتت صلاحيته بالملازمة  
وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا فان سلم عما يقاضه ويعارضه  
بكونه مطردا في الاصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة \* وان ورد عليه نقص  
فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اظهر فيه طعن من بعض المزين  
فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يبين به انه لم يكن عدلا \* وان ظهر له معارض فان  
ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله  
\* ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف  
اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ان الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة  
الاولى ان الاثر معنى  
لا يعقل فقل عنه الى  
شهادة القلب وهو  
الخيال وهو كالتحرى  
جعل حجة بشهادة  
القلب عند تعذر  
العمل بسائر الادلة  
ثم العرض بعد ذلك  
للاحتياط بخلاف  
الشاهد لانه يتوهم  
ان يعترض فيه بعد  
اصل الاهلية ما  
يبطل الشهادة من  
فسق او غيره فاما  
الوصف فلا يحتمل  
مثله فاذا كان ملائما  
غير ناب صار صالحا  
واذا كان غيلا كان  
معدلا ووجه القول  
الآخر انه اذا كان  
على مثال العلل  
الشرعية كان صالحا  
كالشاهد



كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغنا مسلما وقد اتى بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحا لان  
يعمل بشهادته \* ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجرورا بان يكون منقضا كالشاهد يحتمل  
ان يكون مجرورا بالفسق \* فلا بد من العرض اى عرض الوصف على الزكينة وهم الاصول  
هنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على الزكينة هناك لذلك فاذا سلم عن القوض  
والمعارضات ثبت عدالته \* وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول  
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة  
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان  
\* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقص  
والمعارضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض  
عليه اصلان \* ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض \* لان التزكية  
بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها  
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاجل العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير الزكى على  
بعض اسباب الجرح وربما يكون الزكى كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على  
جميع المركبين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع  
المركبين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين  
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره  
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان \* قال شمس الاثمة رحمه الله ومن شرط العرض  
على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء  
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندي دليل النقص  
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لان ازام الخصم قوله ( وجه قولنا ) وهو ان عدالة الوصف  
ثبت بالتأخير اذا حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعاين حجة وتر جميع احتمال  
الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال  
بآثره الذى ظهر في موضع من المواضع \* الا ترى اننا نعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد  
باحترازه عن محذور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل  
به على منعه عن الكذب الذى هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع  
اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده بآثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت  
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثر \* او معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده  
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احترازه عن الكذب في سائر المواضع فيستدل  
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال  
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين  
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون  
مجرورا فلا بد من  
العرض على الزكينة  
وهو الاصول هنا  
وادنى ذلك اصلان  
ولا يعتبر وراء ذلك  
لان التزكية بالاحتمال  
لا يرد ووجه قولنا  
انا حاجتنا الى اثبات  
ما لا يحس ولا يعاين  
وهو الوصف الذى  
جعل علما على الحكم  
في النص وما لا يحس  
فانما يعلم بآثره الذى  
ظهر في موضع من  
المواضع الا ترى اننا  
نعرف صدق الشهادة  
باحترازه عن محذور  
دينه

هو الصدق \* وكذلك اى وكما عرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى \* ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار \* الى قوله \* لايات لقوم يعقلون \* وقوله عز اسمه \* ومن آياته ان خلقكم من تراب \* الى قوله \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر \* وقوله جل ذكره \* ان في السموات والارض \* الى آخر الآيات \* وقال على رضى الله عنه البصرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير \* واستدلالا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه \* وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المثقة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موقدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما مالمقادرا حكما \* وبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن او ذوجهة او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متخيلا او ذاجهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه مجمع عليه على هذا الوجه \* على مانين يعنى في باب العقل \* والظاهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالتزام على الخصم \* على مانين اى في هذا الباب \* واذا كان الامر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الامر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل \* ويؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا \* الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك ذلك غير محسوس : ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم \* فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغنى من الحق شيئا \* ولا يقال الظن معتبر في السرعة في وجوب العمل به كخبر الواحد وقياس \* لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يبق ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره \* ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الجملة على الغير ما يقر الغير به \* الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطلا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريره دون صاحبه

وذلك مما يعرف  
بالبيان والوصف  
بوجه مجمع عليه على  
مانين فوجب المصير  
اليه كالاثر الدال على  
غير المحسوس واما  
الخيال فامر باطل لانه  
ظن لا حقيقة له ولانه  
باطن لا يصلح دليلا  
على الخصم



وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير \* ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالتزام لانه حجة على الجميع \* او معناه انه كما لا يصلح للالتزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا \* وانه كما لا يصلح للالتزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة السمع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه \* ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان عنتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان جمع الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفاهة وصاحب الشرع منزها عنها + واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلن واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة الظير لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته \* هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما يقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك فاما فرقه اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعدم صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزيين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمال \* فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل السرعة اياه علة فيمكن في اصله بعد نبوت الملايمة احتمال انه علة ام لا \* فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في جمع السرعة \* وان لم يظهر بقي محتملا \* فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح \* ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملايمة وهو عدم اعتبار السرعة اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقى اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يجمع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول حدى كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول حدى كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون وانى لها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفته بالسهود فاما فرقه بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل السرعة اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله



الأثرى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع ٣٥٩ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الأثر معقول من كل

واخرى \* الأثرى توضيح لقوله لكان الاحتمال في اصله \* والجواب عن كلامه اى كلام  
الخصم وهو ان الأثر معنى لا يحس اولاً بعقل \* ان الأثر معقول اى معلوم من كل محسوس  
\* لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاء فار واه وضربه فاوجعه وكسره فانكسرو هدمه  
فانهدم فهذه وامثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة \* وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء  
المسهل في الاسهال واثرا المشى في الطريق واثرا فعل البانى في البناء يعرف بالحس والمشاهدة \* ومن  
كل مشروع معقول اى مفهوم \* دلالة اى طريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد  
بالاحتراز عن محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الأثر معقولا في المشروعات اى  
معلوم ما بمثله نذكرها \* وذلك اى ظهور الأثر الامثلة على تأويل المذكور \* تعليل خبر مبتدأ  
محذوف اى هذا تعليل \* للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر  
اثره وهو الضرورة كالا ضميرين راجع الى ما \* فصح التعليل به اى بالطوف \* لما اتصل به من  
الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لاثبات حكم  
التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعللة مؤثرة \* الأثرى ان من اصابته نجاسة فيساقط الميعة او الدم  
فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت  
في بعض نسخ اصول الفقه \* وذكر الشيخ في مختصر التقويم ان قوله عليه السلام \* انما هي من  
الطوافين والطوافات عليكم \* اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن  
الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة  
دفعاً للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعاً فان النجاسة يسقط حكمها لكان العجز  
والضرورة فان الميعة بنجاسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة \*  
وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهراً ثم اذا كان  
نجساً وليس معه ما يغسلها يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة \* وكذا الحدث  
يسقط اعتباره عند عدم الماء فثبت انه اشارة الى وصف مؤثر شرعاً وعقلاً \* اوجب اى النبي صلى  
الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة \* الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة  
الذى له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسماً وما يعاونها وما لا يوجد لها  
اثر في ايجاب الطهارة \* وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج \* لانه اى لان  
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفي عنه وجوب الصلوة والتوضى بخلاف دم الحيض  
والنفاس لا لكل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضى  
للحرج \* ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخبر بوصف مؤثر فقال  
والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده وامساكه وانما ترد المبيعة به \* فكان له اى  
للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو  
وقت الصلوة للضرورة \* قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة  
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة \* انها دم عرق انفجر توضأى وصلى لوقت كل صلوة \* اشارة

محسوس آفة وعبارة  
ومن كل مشروع  
معقول دلالة على بينا  
وانما يظهر ذلك بامثلته  
وذلك مثل قول النبی  
عليه السلام فی الهرة  
انها ليست بنجسة وانما  
هي من الطوافين  
عليكم تعليل للطهارة  
بما ظهر اثره وهو  
الضرورة فانها من  
اسباب التخفيف  
وسقوط الحضر  
بالكتاب قال الله  
تعالى فمن اضطر  
في نجاسة غير متجانف  
لائم قال الله غفور  
رحيم والطوف من  
اسباب الضرورة  
فصح التعليل به لما  
اتصل به من الضرورة  
ومثل قوله  
للمستحاضة انه دم  
عرق انفجر توضأى  
لكل صلوة اوجب  
بهذا النص الطهارة  
بالدم بمعنى النجاسة  
ولقيام النجاسة اثر  
في التطهير وعقله  
بالانفجار وله اثر  
في الخروج لانه غير

معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة



ومثل قوله لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تميمضت بماء فميجته كان يضر كتعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاءها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم رأيت لو تميمضت بماء ثم ميجته اكنت شاربها فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب النبي عليه السلام في الحد فضربوا بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فيه بقرب احد طرفي القرابة وهذه امور معقولة بانارها

الى احكام ثلثة وتعليل له ابو صاف مؤثرة \* احدها وجوب الصلوة \* والثاني وجوب التوضي \* والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة \* اما الاول فلان دم الحيض اما او حب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في بنات آدم قال الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بتلك الدم فامادم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يودى الى الحرج فلم يصح عذرا في سقوط الصلوة \* والثاني انه عليه السلام حلل وجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات الجاسة اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يحجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة اذ العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا \* والثالث قال توضأي لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مسنولة بالطهارة ابد لا تحدد فراغا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فوجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة ليكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لما كان الضرورة والعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا قوله ( ومثل قوله ) اي قول النبي عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة \* وكلمة فقال وقعت زائدة لا حاجة اليها \* وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف اي هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده \* ويجوز ان يكون بمعنى الناقض اي الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركبه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين \* وليس في القبلة قضاء شهوة الفرج \* لا صورة لعدم ايلاح فرج في فرج \* ولا معنى لعدم الاتزان مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شئ الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها كذلك القبلة فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* والوزر الحمل الثقيل والمراد الائم ههنا \* فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور وكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تمظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور \* فهذا بيان تعليل النبي عليه السلام باوصاف مؤثرة \* ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الجد يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن بابت وجاعة اخرى رضى الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضرر بوافيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بامثال ذلك على رضى الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجر ائبت غصن ام تفرع من الصغف فرعان فالقرب بين الغصنين اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

بين الفرعين نفسيهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا \* وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه  
مثل الجد مع الخافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين  
كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي  
والجدول بواسطة النهر \* والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه  
مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه  
اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يبق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا  
يجعل ابنا لابا باعتبار احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الاخر وهو الجزئية في  
القرب \* وهذه امور معقولة بآثارها اي ماذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة  
على الآخر تعليقات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر  
وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس \* الا ان عباس رجح الجد لان قربه منشعب  
عن الجزئية كقرب الخافد اذا الخافد متصل بالبنت بواسطة ابه اتصال جزئية والجد متصل به  
بواسطة ابنه اتصال جزئية ايضا ثم الخافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد \*  
وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى  
يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة)  
عن محمد بن الزبير قال امتشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من  
الصباري انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر اني بسى منه فاقاه بشى منه قال ما اسمه  
هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب نلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله  
عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما اري النار تحل  
شيئا فقال له عمر يا احق اليس يكون خراثم يصير خلاثم تأكله \* وفي هذا دليل اباحة شرب  
المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشددون الحلو وهو ما يكون  
ممر الطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني  
ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك النار لا تحل الحرام فقال  
له عمر يا احق اي يا قليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خلاثا كانه يعني ان صفة الحمرة  
بالتخلل تزول فكذلك صفة الحمرة بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول \* ومعنى هذا الكلام  
ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الحمرة كالذبح في الشاة عينه لا يكون محلا ولكه  
منه للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط  
وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه والتغير اثر في تبدل الحكم كالمنى  
اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحمة وصار ملحوا والمزقون اذا صار رمادا  
قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشترى عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قربه بتمراء او هبة  
او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لتسريكه في نصيبه ولا  
ضمان على الذي عتق من قبله \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله بضمن لتسريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي  
الله عنه لعبادة ابن  
الصامت حين قال ما  
ارى النار تحل شيئا  
اليس يكون خراثم  
يصير خلاثا كانه  
فعلل بمعنى مؤثر  
وهو تغير الطباع وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
في اثنين اشترى عبدا  
وهو قريب احدهما  
انه لا يضمن لتسريكه  
لانه اعتقه برضاه  
والرضاء اثر في  
سقوط العدوان



وموسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراه  
 القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والعق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كالمالك  
 العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا \*  
 ولا يبي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اي برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضاء اثر في  
 سقوط ضمان العدو وان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائتلاف للمالك الشريك فيكون  
 واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع  
 الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كالمالك ان نصا ان يعتقه وكما لو تلف مال الغير  
 بآذنه \* واثبات الرضاء بوجهين \* احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه  
 موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كالمالك استاذن احد الشريكين صاحبه في ان  
 يعتق نصيبه فاذن له في ذلك \* والثاني ان المشتري صار كشخص واحد لا اتحاد الايجاب من البايع  
 ولهذا لو قيل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما  
 راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل  
 يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان هذا السبب يتم  
 علة العتق في حق القريب وهو المالك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا  
 دون الاجنبي ولكن بما عاونه في تضييع حقه في نصيبه لما عاونه على السبب \* وهذا الكلام يتضح  
 لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى عبدا فاما في  
 الهبة والصدقة والوصية فكلما اوضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر  
 الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول  
 الشخص في النصف دون النصف صحيح \* ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين ان يكون  
 الشريك مالكا بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون مالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة  
 رحمه الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن مالما به فهو كمن قال لغيري كل هذا الطعام وهو لا  
 يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للاذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا  
 العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان رضاء انما  
 يتحقق اذا كان مالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه \* وروى بشر عن ابي يوسف  
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا لم يكن مالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاء وقبوله  
 حين لم يكن مالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا  
 منزلة العيب في نصيبه فان لم يكن مالما به كان له ان يرد ولو كان مالما به لم يكن له ان يرد كذا  
 في المبسوط \* وقال محمد في ايداع الصبي اي في مسألة ايداع الصبي \* لانه اي المودع  
 سلطه اي الصبي \* على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع \* وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر  
 لانه لما مكسه من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جنابة  
 في حق المسلط بل يكون رضاء بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط  
 ثم ان بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ  
 صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق \* وخص

وقال محمد رحمه الله  
 في ايداع الصبي لانه  
 سلطه على استهلاكه  
 وقال الشافعي رحمه  
 الله في الزنا لا يوجب  
 حرمة المصاهرة لانه  
 امر رجعت عليه  
 والنكاح امر جرت  
 عليه وهذه اوصاف  
 ظاهرة الآثار وقال  
 الشافعي في النكاح  
 لا يثبت بشهادة  
 النساء مع الرجال  
 لانه ليس بمال ولذلك  
 اثر في هذا الحكم لان  
 هذا المال هو المبتذل  
 فاحتج فيه الى الحجّة  
 الضرورية وامامنا  
 ليس بمال فغير مبتذل  
 فيجب اثباته بالحجة  
 الاصلية ولين داد  
 خطره على ما هو  
 مبتذل



وعلى هذا الأصل  
جربنا في الفروع فقلنا  
في مسح الرأس انه  
مسح فلا يسن تليته  
كمسح الخف لان معنى  
المسح معنى مؤثر في  
التخفيف في فرضه  
حتى لم يستوعب محله  
ففي سنته اولى فاما قول  
الخضم انه ركن في  
الوضوء غير مؤثر في  
ابطال التخفيف وعلينا  
في ولاية الماكح بالصغر  
والبلوغ وهو المؤثر  
لأنها ما شرعت الا  
حقا للعاجز كالنفقة  
فصح التعليل بالعجز  
والقدرة للوجود  
والعدم ولم يكن للبكارة  
والثبابة في ذلك اثر  
وقلنا في صوم رمضان  
انه عين وهذا مؤثر  
لان النية في الأصل  
للتعيين والتميز وذلك  
يحتاج الى ذكره عند  
المزاجاة دون الانفراد  
وعلى بانه فرض ولا  
اثر للفرضية الا في  
اصابة المأمور وهذا  
اكثر من ان يحصى

محمد بالذكرو ان كان قول ابي حنيفة رحمه الله مثل قوله باعتبار التصنيف \* وقال الشافعي  
رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اي هو امر يفضى الى اشد  
العقوبات واقبحها وهو الرجم \* والنكاح امر جدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني يتشابهان  
\* وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة  
فيحوز ان يكون سبهما ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سبهما ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا  
الموجب للرجم \* واسارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه  
ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر ثبوت ان السبيل فيه الاعدام بآماره في اثبات حرمة  
المصاهرة تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاءه وهذه  
اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل اوصاف ظاهرة الا تاركنا \* وقال الشافعي  
رحمه الله في السكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال \* ولذلك  
اي والمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح  
\* لان المال هو المبتذل اي المستهان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس \* فاحتج فيه الى  
الجملة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للخرج فان الأصل ان لا يكون  
لهن شهادة لبناء امرهن على التستر وعلى العقلة والضلالة كما قال تعالى \* ان تضل احداهما \*  
فاما ما ليس بمال مثل السكاح والطلاق ونحوهما فقير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون  
في محافل الرجال \* فيجب اثباته بالجملة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته  
الى الحرج قوله (وليزداد خطره عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال  
فيجب اثباته بالجملة الاصلية لعدم ابتدائه ولا زيدا خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح  
الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى  
دل على خطره فلا يثبت الابحجة اصلية خالية عن الشبهة \* فثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف  
رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الأصل) وهو ان اعتبار الملازمة والتأثير  
واجب اتباع السلف جربنا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس معنى في انه  
لا يشترط فيه التكرار لاكل السنة انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف \* وهو مؤثر لان معنى المسح  
مؤثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر ان التخفيف  
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف الغسولات فلان يظهر في سنته بان لم يبق  
التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة مع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها  
من الفرض \* فاما قول الخضم انه ركن في وضوء فقير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفى ما ذكرنا من  
معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولا يسن تليته وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في  
ابطال التخفيف واثبات التكرار \* وعلا في ولاية الماكح اي في اثبات ولاية النكاح بالصغر  
وفي انتفاؤها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج النيب الصغيرة كال بكر الصغيرة وليس له ان يزوح  
البكر البالغة الا برضاها كالنيب البالغة عدنا \* والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان



من السكاح اى ولاية تثبت وقت السكاح او فى مكان السكاح \* اوجع منكح بمعنى المصدر من  
الانكاح ويجى المصدر على وزن المفعول قياس فى الميزد \* وهو اى الصغر وصف مؤثر  
لانها اى ولاية الانكاح ما شرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة  
السكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والمؤثر فى ذلك  
الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها فى المال بالصغر والبلوغ \*  
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ \* فصح التعليل بالعجز وهو الصغر  
والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة  
فى ذلك اى فى اثبات الولاية واعدائها اثر \* وقلنا فى صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى  
بمطلق النية \* وهذا اى وصف العينية مؤثر فى اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية فى  
اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فاجاب اصل النية فى العبادات للتمييز بين العادة والعبادة  
واجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها \* وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها  
اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من اجهة الغير كما فى الصلوة فاما اذا كان المشروع حينها  
ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين \* وعلل اى الشافعي  
فى اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة  
وامر للفرضية الا فى اصابة المأمور اى فى الاتيان بالمأمور به يعنى لاثار لهذا الوصف  
فى ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير \* ثبت اننا سلكنا طريق السلف فى اعتبار  
الوصف المؤثر فى القياس \* وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر فى الفروع المختلف فيها  
اكر من ان يحصى قوله ( فان قيل التعليل بالاثار ) الى آخره \* قال الامام شمس الائمة  
رحمه الله فى تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا لفرع  
واصل فان المقايسة تقدير الشئ بالشئ وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون  
قياسا \* ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون  
مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعبارة مستبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل  
النص بعبارة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وعبارة لا تعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان  
علة شرعية للحكم \* ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا  
الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضوحه وربما لا يقع  
الاستغناء عنه فذكر ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه  
لهذا الوصف يكون مقياسا على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فانه لم يضمن لانه  
بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لو وضوحه \* وما يذكر فيه الاصل ما قال علماءنا  
رحمهم الله فى ملول الحرية انه لا ينعى سكاح الامة ان كل سكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح  
من الحر كسكاح حره وهذا اشارة الى معنى مؤرره وهو ان الرق يصف الحل الذى يبتنى عليه عقد  
السكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثار  
لا يكون قياسا لانه لا  
قياس الا بالاصل قلنا  
مجمع عليه مثل قولنا فى  
ايداع الصبي انه سلطه  
على استهلاكه لان  
اصله اباحة الطعام  
على اناسى ما لا اصل  
له علة شرعية لا قياسا  
والصحيح انه قياس  
على ما قلنا لكنه  
مسكوت لو وضوحه  
والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل \* فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالا اصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم \* على ما قلنا يعني في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل بجمع عليه \* لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

﴿ باب بيان المقالة الثانية ﴾

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذ كر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه ففقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد \* قسم في بيان الحجة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم \* والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور \* وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الاول \* العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد \* ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة \* وقال بعضهم انه يدل عليها ظاهرا وهو مذهب بعض الاصوليين واكرابناء الزمان من اهل الجدل \* وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام \* لا يقضى القاضي وهو غضبان \* معلى بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمصوص عليه وهو الغضب او لفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما ثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة \* وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة قاطعا عند من لم يجعله حجة فلا لان

﴿ باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد ﴾

اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له



قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا تصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد به غيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لقيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضي جواز التعليل لكل وصف الا مقام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اشارة للنقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع \* ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذا ثبتت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان امارات التي ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنازة للمسجد والميل للطريق \* ولان الدور ان مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن حادة بكون المدار وهو الوصف علة للدار وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم يغضب ثم ترك دماؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا اعلم ان دماؤه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم للغضب له \* ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اي من كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا \* يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر \* وذلك اي صيرورته شاهدا \* لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا \* ثم لم يجب اي لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض اللفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين اللفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم وايقن واخبر واعلم بالوكادة التي فيه فانه ينشأ عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

جميعا بان  
لأن صحة القياس  
التخصيص وصادون  
وصف وكل وصف  
منزلة نص من  
النصوص ولان علل  
الشرع امارات غير  
وجبة فلا حاجة بنا  
في معنى يعقل  
الجواب ان الشرع  
جعل الاصل شاهدا  
ذلك لا يقتضي  
شهادة بكل كما  
جعل كامل الحال من  
ناس شاهدا ثم لم  
يجب ان يكون كل  
لفظة شهادة الا بمعنى  
معقول يوجب تمييز

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول \* ولان كل وصف لو صلح  
علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء  
في المقاييسات ولما اختلف بها الفقهاء فعلم ان المقاييسات مبنية على معان تفقه الاوصاف تسمع  
كذا في القويم \* ولا عرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابعث معقول وكان من حق  
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة  
وذلك البعض لا يتميز الابعث معقول بوجوب تميزا \* واما قوله اي قول الخصم \* انها اي  
العلل امارات فكذلك اي فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة  
والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام  
ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون  
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل \* ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المسروعة اجزئة  
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والسرقة \* وما يجري  
مجرأه اي مجرى ما ذكرناه من نسبة الحل الى السكاح والحرمة الى الطلاق \* فكانت اي العلل  
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع \* ولكنها اي العلل جعلت  
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق  
الذي يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع  
والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فانه نسبة حقيقة لا يجاب اليها في حق الله  
تعالى وفي علمنا ايضا فلا \* وهذا كما يجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان  
المقتول ميتا باجله في حق علمنا ثبت ان علة الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا  
كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا \* لم يكن بد من  
التمييز بين العلل والشروط اي من دليل يميز بينهما بمجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط  
ايضا \* وكذلك عدمه عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند  
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند  
عدمه فيصلح عدم عدمه دليلا يميز العلة عن غيرها \* فقال وكذلك عدمه عند عدمه اي  
كما لا يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا \* لانه  
اي الوصف يزاحه الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع  
العلة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب  
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس واردة الصلوة التي هي اسبابها  
وجودا وعد ما يدور مع الحول ويوم الفطر والحدب التي هي شروطها وجودا وعد ما  
ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر  
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط  
وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق \* قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات  
وكذلك في حق الله  
فاما في حق العباد  
فانهم مبتلون بنسبة  
الاحكام الى العلل  
كما نسبت الاجزئة  
الى افعالهم ونسب  
الملك الى البيع  
والقصاص الى القتل  
وما يجري مجراه  
فكانت غير موجبة  
في الاصل ولكنها  
جعلت موجبة  
شرعا في حقنا على  
ما يليق بها وهي  
النسبة ليس وجب  
القصاص على القاتل  
وقد مات القاتل  
باجله واذا كان  
كذلك لم يكن بد من  
التمييز بين العلل  
والشروط وبمجرد  
الاطراد لا يميز وكذلك  
العدم عند عدمه لانه  
يزاحه الشرط فيه  
ولان نهاية الطرد  
الجهل لانه يقال له  
وما يدريك انه لم يبق  
اصل مناقض او  
معارض



اما قولهم عدم عند عدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند  
 الوجود كما يكون اتفاقا يكون عدم عند عدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة \* ولا نهاية الطرد  
 الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض  
 ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه  
 الطرد في جميع الاصول \* وهل ثبت ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا  
 بالوقوف عن طلبهما \* وقد كان يتأدى اى تهيا لك \* ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم  
 بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد \* واما عدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح  
 في نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى \* وكيف يصلح اى عدم الحكم  
 عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى  
 ولئ سلبا انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف  
 لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون لحكم واحد الا علة  
 واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة كالزنا بعد الاحصان لا باحة القتل \* فلا يصلح  
 السيلين ومن غيرهما لا تنقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك  
 وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لا باحة القتل \* فلا يصلح  
 شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح  
 اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة \* وصحح في بعض الشروح  
 بنصب الطاء قليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة  
 اخرى واذا لم يصلح شرطه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك  
 الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة  
 وبالعكس \* والوجه هو الاول \* وعبرة بعض المحققين ولو كان عدم عند عدم دليل الصحة  
 لكان الوجود عند عدم دليل الفساد لان الوجود عند عدم لا يبق دليل الصحة وهو عدم  
 عند عدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان عدم عند الوجود دليل  
 الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جوار الحكم في محل بعلم تدل على ان  
 الوجود عند عدم ليس دليل الفساد فلا يصلح عدم عند عدم دليل الصحة ضرورة \* واما  
 استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لانا لانسلم حصول العلم  
 او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور انتفاء غير ذلك من  
 الاوصاف بمبحث او بانه الاصل لم يطن والبحث طريق مستقل بفسد ويقوى بالدوران \* وذكر  
 في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق على او ظنى يستند الى سبب واذا خلا من هذين  
 الطريقين يكون مجرد احتكام على السرعة والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا  
 لوربطه به تقيا لم يترجح في مسالك الطن احدهما على الآخر فبطل التعلق به \* الا ترى ان  
 القياس الفاسد قد يطرده كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقيم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا  
 بان وقفت عن الطلب  
 وقد كان يتأدى لك  
 ذلك قبل الطرد واما  
 عدم فليس بشئ فلا  
 يصلح دليلا وكيف  
 يصلح مع احتمال ان  
 يثبت بعلة اخرى فلا  
 يصح شرط عدمه الا  
 ترى ان مثل هذا لا  
 يوجد في علل السلف

على الاقيسة الفاسدة \* وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد  
على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل القرض والقض باطل فاما الاطراد فغايتة انه يدل  
على عدم القرض او لا يدل على القرض فلا يلزم منه كونه علة \* فان قيل قد اتفقنا ان الطرد  
والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة  
ما ثبتت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل  
للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان الميثب للملك هو الله تعالى  
ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات \*  
قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على  
العلة فاما العلة الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال  
الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو  
النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان \* الا ترى  
ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من  
الصحابه انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل في صحة القياس اجماعهم  
وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المراسد والمصالح التي تشير الى محاسن  
الشرعية ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة  
المقتدى بهم \* قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان  
ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم  
بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخبيثة المؤثرة قوله  
(واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه  
في الحالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم  
الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتحرير العصير اذا اشتد وسمى خرا وزوال الحرمة  
عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا  
وعدا زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فبين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة  
المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم بوجه \* واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها  
رتب على القيام الى الصلوة ولما علت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب  
الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص  
عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له \* ويقول الى صلى الله  
عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما  
علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند  
فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له \* الا ان  
هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان  
يكون النص قائما  
في الحالين ولا حكم له  
قد احتج بآية  
الوضوء ويقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
لا يقضى القاضي  
وهو غضبان انه  
معلول بشغل القلب  
لانه يحل له القضاء وهو  
غضبان عند فراغ  
القلب ولا يحل القضاء  
عند شغله بغير الغضب  
الا ان هذا شرط  
لا يكاد يوجد الا نادرا  
في بعض الاصول  
ظاهر فكيف يجعل  
اصلا وذلك غير مسلم  
ايضالا ان الحدث لم  
يثبت في باب الوضوء  
بالتعليل بل بدلالة  
النص وصيغته اما  
الصيغة فلانه ذكر  
التييم بالتراب الذي  
هو بدل عن الماء معلقا  
بالحدث



نادرا \* وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له \* على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الاتعدية حكم النص الى محل لانص فيه فاذا لم يبق له حكم فاقى شئ يتعدى الى الفرع \* وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلق به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا \* ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل \* قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلما ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر \* وكذلك ذكر العسل اى وكذا ذكر التيم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البدل النص فى الاصل \* لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البدل بقوله تعالى \* اوجاء احد منكم من الغائط \* بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا \* فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البدل على ثبوته فى البدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة \* قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فليجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث \* و اراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمرة فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على اضرار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التذبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل \* واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقط بل هو قائم مع حكمه فى الحال \* قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بل اى ولكن بدلالة انص فانه قال \* ولكن يريد ليظهركم \* وقال فى الاعتسال \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* وقال فى بدل الوضوء اوجاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم نذكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فليجدوا ماء فتيمموا والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة \*  
 واليه يشير تقرير شمس الائمة ايضا قوله ( وهذا النظم ) اي اختير هذا النظم وهو ان الحدث  
 لم يذكر في الوضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر  
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى \* ولكن يريد ليطهركم \* فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان  
 المطهر ما ثبت الطهارة ويقتضي ذلك ثبوت النجاسة ليصح ابات الطهارة فان ابات الثابت  
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث \* بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة  
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط  
 فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا \* ويلزم على هذا التقرير ان الحدث  
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى  
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اي شرعه لاجل الصلوة وسبب  
 وجوبه ارادة الصلوة \* والحدث شرطه اي شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل  
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل  
 صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء  
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة  
 \* فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به  
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه \* وان كنتم  
 جنبا فاطهروا \* ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيد لان المدعا ان الغسل لكل صلوة  
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيد لا يثبت ككون الغسل سنة لكل  
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبشارته وذلك ثبت بالسنة \* وذكر في الكشف  
 \* فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه  
 \* قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب  
 \* وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضؤون لكل صلوة \* فان  
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء  
 على وجه الندب \* قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل  
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله \* وكذلك الغضب اي وكما ان الحدث  
 ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اي المراد منه شغل القلب لان  
 الغضب سببه وقد يسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته \* وقط لا يوجد  
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود  
 الغضب عند فراغ القلب لاننا لنسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه  
 لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع نابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص  
 ولا حكم له \* قال القاضي الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي

وهذا النظم والله اعلم  
 لان الوضوء مطهر  
 فدل على قيام النجاسة  
 فاستغنى عن ذكره  
 بخلاف التيمم والوضوء  
 متعلق بالصلوة  
 والحدث شرطه فلم يذكر  
 الحدث ليعلم انه سنة  
 وفرض فكان الحدث  
 شرطا لكونه فرضا  
 لا لكونه سنة فاما  
 الغسل فلا يسن لكل  
 صلوة بل هو فرض  
 خالص فلم يشرع الا  
 مقرونا بالحدث وكذلك  
 الغضب معلول بشغل  
 القلب وقط لا يوجد  
 الغضب بلا شغل ولا  
 يحل القضاء الا بعد  
 سكونه وانما التعليل  
 للتعدية



واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا ﴿ ٣٧٢ ﴾ او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى للقياس في شئ \* وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابداء لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه \* فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام \* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع \* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لبقاء ما كان على ما كان \* والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض \* والذي يليه مالا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف يجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه \* ثم الوصف المختلف فيه مقدم على مالا يشك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم \* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح \* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تليته فوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة \* قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والاثبات على الاداء تعديلا \* او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كبيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة \* ولان الوجود قد يكون اتفقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق \* والعدم قد يقع لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة \* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الاترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة للبقاء لما فنى شئ في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق \* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي \* وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود في غيره او لم تكن علة للبقاء في نفسها لانها كانت علة

باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه مالا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص اداءه ولان الوجود قد يكون اتفقا والعدم قد يقع لانه شرط الاترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في العير لا في نفسها اما الوجود فثبت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى \* واما ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية \* وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان ثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة \* لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله ( ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا ) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتفاضه عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى الامام ابى زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة \* ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين ادا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها \* فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة \* لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يمتنع لقوات وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة الثناء فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بقوات وصفها فلا يكون مناقضة \* ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا \* ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه العلة على تأويل الوصف والواو للحال \* هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على قوات وصف من العلة \* او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا \* وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بقوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة \* وان يرجع الضمير الاول الى قوات الوصف من العلة والثانى الى الوصف العائب منها والواو للحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لقوات وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما بين ان شاء الله تعالى الا ان هذا نهج العلل ظاهرا فكان مقدما في اقسامه



ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتتمام العلة  
تخصيصا للعلة يعني اذا فاق وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسجد من جواز  
التخصيص مانعا من تخصيصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو  
فوات الوصف فنخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اي  
مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت  
حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفائق  
لتتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم  
لانعدامها \* ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة  
العلة بدون حكمها لا يدل على الماقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود ولا العدم  
عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد \* على ما بين اي في باب  
تخصيص العلة ان شام الله تعالى \* الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد على نفي العلة بسكون الهاء  
اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف  
المؤثر وتحريك الهاء لحن لان النهم بالتحريك البهر وتتابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل  
بالنفي) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان  
العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة لاحكام \* ولان عدم وصف لا يناقض وجود وصف  
اخر ثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز يرى ان يثبت بعلة شئ لا يرى ان العدم ليس باعلى حالا  
وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجودا اخر فكيف يمنع العدم \* وكذلك الوجود  
لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام \* مثل قول  
الشافعي في النكاح انه لا ينقذ بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود \*  
وفي الاخ اذا ملك احاء لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن الم \* ولا يلحق المبتوتة طلاق  
يقال بت طلاق المرأة وابته اي طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلاها المبتوت طلاقها  
يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد  
انقضاء العدة \* ويجوز اسلام المروي في المروي اي انبوت المروي في جنسه وهذه النسبة  
الى بلد بالعراق على شط الفرات \* لانهما اي البدين ما لان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني المعنى  
الموجب لحرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت  
حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس \* وهذا في الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي  
جرح في الظاهر \* على مثال العلة اي العلة الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها  
مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم \* لكنه اي التعليل بالنفي  
لما كان عدما اي استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح حجة  
للاثبات اي لاثبات احكام المبرع \* ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل  
قول الشافعي رحمه  
الله في النكاح لا يثبت  
بشهادة النساء مع  
الرجال لانه ليس بمال  
وفي الاخ لا يعتق لانه  
ليس بينهما بعضية  
ولا يلحق المبتوتة  
طلاق لانه نكاح  
بينهما ويجوز الاسلام  
المروي في المروي  
لانهما ما لان لم يجمعهما  
طعم ولا ثمنية وهذا  
في الظاهر جرح على  
مثال العلة لكنه لما  
كان عدما لم يكن شئاً  
فلا يصلح حجة للاثبات  
الا ترى ان استقصاء  
العدم لا يمنع الوجود  
من وجه آخر



كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة لعدم وهذه احكام عدمية علت بالعدم فينبغي ان يجوز  
 \* لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة  
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصل \* الا ترى ان استقصاء العدم اي عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه  
 آخر اي لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا  
 ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء  
 من قوله فلا يصلح حجة للابتناب \* وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول  
 محمد رحمه الله في ولد الغصب اي المغمصوب انه ليس بمضمون لانه اي الغاصب لم يغصب الولد  
 \* ومثل قوله فيما لا خس فيه من الأولوء لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا  
 ان يقع الاختلاف في حكم سببه معين كافي ولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان الغصب  
 هل يجب في زوايد المغمصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف  
 والبيع الفاسد وغيرهما \* وفي حكم \* الواو بمعنى او يعني او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل وجوب الجنس فان سببه في الشرع واحدا بالاجماع وهو الايجاف  
 بالخليل والركاب فيثبت يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم \* لان ذلك اي حكم سبب  
 معين او حكم سبب لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم  
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة \* وذكر القاضي الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس  
 ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايضة لان حكم العلة لا بد من  
 ان ينعدم اذا عدت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا به  
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة لعل اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها  
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع  
 الاختلاف في حكم علة بعينها فاما قوله ليس بمال فكذا يعني ما ذكره الشافعي ليس من قبيل ما ذكره  
 محمد رحمه الله فان قول الشافعي الكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم  
 الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع  
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف  
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال \* وهو اي ذلك الوصف ان لسكاح وان لم يكن  
 مالا فهو من جنس مالا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها \* بل هو  
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعني اذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل  
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان  
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما  
 يثبت بالشبهات \* فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجته يعني صار السكاح فوق الاموال من  
 هذا الوجه بدرجته وهي انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل  
 وان طريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قيل البيع في احد العبد في ما اذا قال البائع بعت منك  
 هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قيل نكاح احدي المراتين صحيح وكذا لو جمع بين حرقن

الا ان يقع الاختلاف  
 في حكم سبب معين  
 وفي حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا ثاني  
 له مثل قول محمد في واد  
 الغصب لانه لم يغصب  
 الولد ومثل قوله فيما  
 لا خس فيه من الأولوء  
 لانه لم يوجف عليه  
 المسلمون لان ذلك لم  
 يوجد بغيره فاما قوله  
 ليس بمال فلا يمنع قيام  
 وصف له اثر في صحة  
 الابتناب بشهادة النساء  
 مع الرجال وهو ان  
 السكاح من جنس مالا  
 يسقط بالشبهات بل  
 هو من جنس ما يثبت  
 بها فصار فوق الاموال  
 في هذا بدرجته وكذلك  
 في اخواتها على ما  
 عرف



وباعهما لا يصح البيع أصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت أن النكاح فوق الأموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع أنه لا يثبت بالشبهة وأن لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان أولى \* وذكر في الأسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها أن النكاح يثبت مع شرط أن لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان أسهل جواز كذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح آخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوبة مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد منه مكاتبته بالنسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة أولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود فثبت أن النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها \* وكذلك في أخواتها يعني كما أن التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف آخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في أخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الأخ وطلاق المبتوتة وإسلام المروى في المروى من قيام أو صاف آخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل \* ففي مسئلة عتق الأخ أن لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بآدمي الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال بأهلي الذلين بالطريق الأولى \* وفي المبتوتة أن لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغنى عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا أثر له في إزالة الملك فان الأول قد انعقد لإزالة الملك فلا حاجة إلى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا ولا يزال الملك بحال فثبت أن زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم بإبطال حل المحلية إذا تم ثلثا وإذا كان كذلك أمكن أعماله في تقويت الحل وإبطاله بعد الإبانة فوجب القول بصحته إلا أنا شرطنا قيام العدة لأنه لا بد من ضرب ملك أنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح أخرى فأيهما وجد ينفذ تصرفه عليها إليه أشير في الأسرار والطريقة البرغرية \* وفي إسلام المروى في المروى أن لم يوجد الطعم أو الثمينة فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربوا الفضل وإنها تصلح بانفرادها علة لربوا النسبة كالوصف الآخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسبيته لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط ولا يستباحد وصفي العلة فاسد لأن العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في إثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد أيضا لأنها بعض العلة في ربوا الفضل فأما في ربوا النسبة فهي جميع العلة استدلالا

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسيئة \* فان قيل فساد البيع لغوات القبض لاربو النسيئة \* قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربو النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربو الا في النسيئة بل ربو النسيئة اثبت من ربو الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا \* فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين \* احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل \* والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نقيا صحيحا الاترى الى قوله تعالى \* قل لا اجد فيما وحي الى محرمات الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله ( واما الاحتجاج باستصحاب الحال ) الى آخره \* الاستصحاب في اللغة طلب العجبة ويقال استصحابه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحابه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول \* وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير \* وعبرة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتق \* وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك بحاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق \* ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل \* او استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا \* ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه \* فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل الزني والصير في وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج  
باستصحاب الحال  
فصحيح عند الشافعي



سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان \* وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي و ابو الحسين البصري و جماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا للاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان \* وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين و صدر الاسلام ابي اليسر و متابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لبراء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره قوله ( وذلك في كل حكم ) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم \* وعندنا هذا اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للالزام \* لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيده لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هي فتنة \* او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عنده دلت مسائل الفريقين \* منها مسألة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه عنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان زمته فارغة عن حق الغير \* ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعى حتى وما يعنى معارضا لانكار المسكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا الوصلح اجنى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاد كره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنى كما لو اقرانه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* وتقرير آخر ان قول المدعى معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكما سواء في انهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فجزنا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المسكر اقتداء باليمين وقطعا لخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم \* لان الجواز في جانبه بجهة اقتداء اليمين لان الحق ثبت عليه \* ومنها مسألة الشفعة ما هي ما ادابع من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال يدك ليست بيدك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او اشارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقيم بيته على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للالزام

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل برائة الذمة وهي اصل حجة على المدعى بل صار قول المدعى معارضا لقوله على السواء والشافعي رحمه الله جعله موجبا حتى تعدى الى المدعى فابطل دعواه وابطل الصلح



وقلنا في الشقص اذا باع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا  
تجب الشفعة الا بينة  
وقال الشافعي يجب  
بغير بينة وكذلك  
رجل قال لعبداه ان  
لم تدخل الدار اليوم  
فانت حر فمضى  
اليوم ثم اختلفا  
ولا يدري ادخل ام  
لا فان القول قول  
المولى عندنا لما ذكرنا  
واحتج بان الحكم  
اذا ثبت بدليله بقي  
بذلك الدليل ايضا  
الا يرى ان حكم  
النص يقي به بعد وفاء  
النبي عليه السلام  
حتى تعذر نسخه  
واحتج باجاءهم  
على ان من يقن  
بالوضوء لم يلزمه  
وضوء اخر ولزمه  
اداء الصلوة بما علمه  
وان شك في الحدث  
واذا علم بالحدث ثم  
شك في الوضوء بقي  
الحدث ولو ثبت ملك  
الشفيع باقرار المشتري  
انه كان له او انه اشتراه  
من فلان وفلان كان  
ملكه وجبت الشفعة  
وانما بقي ملكه لعدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يملك لان التمسك  
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده \* وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن  
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بناية عنده \* والشقص الجزء من الشيء والنصيب  
\* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبداه ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد  
مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق  
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير  
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول  
قوله \* لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لازمة \* ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق  
بالنص وهو قوله عليه السلام \* ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احذث احذث فلا يصرفن  
حتى يسمع صوتا او يجدر يحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب \*  
وبالاجماع وهو انه اذا يقن بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء  
ولو يقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا يقن بالنكاح ثم شك في الطلاق  
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استحباب \* وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت  
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظاهرا بقي بذلك الدليل ايضا \* الا ترى ان الحكم الثابت بالنص  
يبقى به اي بذلك بالنص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم \* حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك  
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام \* واستدل صاحب الميزان للسيح ابي منصور  
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية  
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فتطلب المجتهد الدليل المزيل  
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله  
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم من تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان  
له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوبا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا  
بدليل يترج على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى  
بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا  
للسسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة  
الناس في ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان \* وتمسك من لم يجعله حجة  
اصلا بالمستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على بوث الحكم في موضع الخلاف فان  
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد بوثه وكذا لا تيل السرعة الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد انبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل  
\* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه  
البوت لا غير \* ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحب  
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل

ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعى ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة



ان المتيم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي \* فكذلك اذا رأى بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما أدى الى مثل هذا كان باطلا \* ولنا ان الدليل الموجب اى المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقي كالم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت \* الا ترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال \* وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراه الباقي بدليل ان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراه الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون \* فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراه ذلك جازله العمل بالتمحري عند الاشتباه \* ورايت بخط شبحي رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او لعدم او بقاء البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدما كان او وجودا يافى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تنفني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها \* فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبق فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امرا احادنا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل  
الموجب لحكم  
لا يوجب بقاءه كالايجاد  
لا يوجب البقاء حتى  
صح الافناء وهذا لان  
ذلك بمنزلة اعراض  
تحدث فلا يصلح ان  
يكون وجود شيء علة  
لوجود غيره



الاي يرى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء ٣٨١ لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا

يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا \* وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفقودا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا يقينانه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف في مسئلة المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذلك الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه \* ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصح حجة على الغير ( فان قيل ) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فلا جتهاد في طلب المزيل وعدم الظن به والدليل الظني حجة في الشرع كاليقيني فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس ( قلنا ) لان سلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقيم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير قوله ( الا ترى ) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى ان استحباب عدم مثل استحباب الوجود \* و ذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل و ذكر مثال الاستصحاب في المعدوم والموجود \* ثم قال وهذا لان ثبوت عدم لا يوجب بقائه ولا ينفي حدوث علة موجودة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما تقدم الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام عدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم عدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغناء عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل \* وقوله الا ترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل \* لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء \* ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من الكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او السرط ولولم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستصحاب \* الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

يشكل الا يرى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعاً بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم تحتل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس مانفي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه تحتل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأيد فكان البقاء بدليله وكلا منا فيما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما تحتل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا تحتل التوقيت



البيات النكاح والحدث للطهارة قبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاؤها  
بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير \* ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان  
الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكره هنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي  
ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يتراى تناقضا \* والتفصي عنه ان المراد  
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يخلف عنه  
لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرؤه القاطع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس  
كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله \* ثم بين الشيخ مسألة تخرج  
على القولين \* فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده  
قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه \* انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البائع  
على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق \* اما عندنا فلما قلنا يعنى  
في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقلين لا يعدو قوله  
اى لا يتجاوز اى البائع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستحب للملك السابق الثابت له بدليله  
فلا يصلح مبطالا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبنى على دليل  
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطالا لكلامه فلولم يحز البيع لكان قوله متعديا  
الى البائع وذلك لا يجوز \* ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى  
المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه \* لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع  
منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد  
في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن  
متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعى  
عليه وعوض عن الحق في حق المدعى \* ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر  
الاصل وان كان يزعم انه حربا اعتاق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن  
نفسه فان البائع يقول انا ما اعتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه  
البائع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان  
الولاء لا يحتمل القبض بعد بوته ولا يبطال بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه  
ثبت منه كذا في المبسوط \* وعلى قوله اى قول الشافعي قول البائع يعنى قوله بعث  
\* يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث  
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر  
فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحب بذلك  
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع \* وذكر في الوسيط لاغزالى لو شهد بحرية عبد غيره  
وردت شهادته ولم يشهد معه بان فلم يحكم به ثم جاءوا اشتراء صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته  
\* منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته مك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في  
رجل اقر بحرية عبد  
ثم اشتراه انه صحيح  
على اختلاف الاصلين  
اما عندنا فلما ان قول  
كل واحد من العاقلين  
لا يعدو قوله ولولم  
يحز البيع لعدا قوله  
وعلى قوله قول البائع  
رجع الى ما عرف  
بدليله وهو الملك  
فصار حجة على  
خصمه واما قول  
المشتري انه حر فليس  
يرجع الى اصل عرف  
بدليله فلم يكن حجة  
على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذه المشتري به بعده \* ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشترط له ليلته بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فبينى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشياء) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصلى في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما \* وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل \* وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكفى قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره \* ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل \* فظروا الى ميسرة \* ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلتشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك \* وهذا اى الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد \* فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اى القسمين ام لا \* فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله \* وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفا ان حاصله احتجاج بلا دليل \* ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا \* هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في القويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد \* ولشئ سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره \* وذكر في بعض الشروح في آوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير حجة ان كل حادث يفتقر الى

واما الاحتجاج  
بتعارض الاشياء فمثل  
قول زفر ان غسل  
المرافق في الوضوء  
ليس بفرض لان  
من الغايات ما يدخل  
ومنها ما لا يدخل فلا  
يدخل بالشك وهذا  
عمل بغير دليل لان  
امر حادث فلا يثبت  
بغير حجة ولا يقال له  
اتعلم ان هذا من اى  
القسمين فان قال لا  
ادري فقد جهل وان  
قال نعم لزومه التأمل  
والعمل بالدليل



الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المغياد دخل بدليل وبالم  
يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول  
في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول  
في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت  
في نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر  
الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه  
في اثبات الحكم بل ينضم اليه ووصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول  
بعض اصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه في مسألة مس الذكرا انه حدث لانه مس الفرج فكان  
حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين  
الفرع والاصل وبه يثبت الحكم في الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول ومعموله \*  
وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لظاهره لانه ليس على موافقه تعليلات  
السلف \* ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضي الله عنه  
بقوله لا ابالي امسست ذكرى ام انقي \* وقيل لظاهره اي لاقياسا جليا \* ولا باطنا اي لاقياسا خفيا  
يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان \* ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه يعني هذا قياس بلا  
مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق  
بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر  
انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع  
وكذلك قولهم اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا  
من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالوادي بعض بدل الكتابة  
ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى  
من البدل يكون هو ضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع  
فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا  
قوله (واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا  
رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد ولم تكن وعند الشافعي رحمه الله  
يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالا جاع لعدم الولاد  
والحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالا جاع لوجود المعنيين وتثبت في الاخوة والاخوات  
ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد \* ثم انه اذا اشترى  
قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة  
عندنا وعندنا لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه \* فاذا علل في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك  
بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن المم وعكسه الاب كان هذا تعليلابوصف  
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تأدي به

الابوصف يقع به  
الفرق فباطل مثل  
قول بعض اصحاب  
الشافعي في مس  
الذكرا انه حدث لانه  
مس الفرج فكان  
حدثا كما اذا مسه  
وهو يبول وليس  
هذا بتعليل لظاهره  
ولا باطا ولا رجوعا  
الى اصل وكذلك  
قولهم هذا مكاتب  
فلا يصح التكفير  
باعتاقه كما اذا ادى  
بعض البدل لان اداء  
بعض البدل عوض  
مانع عندنا فلا يبق  
الدعوى واما الذي  
يكون مختلفا فمثل  
قولهم فيمن ملك اخاه  
انه شخص يصح  
التكفير باعتاقه فلا  
يعتق في الملك كابن  
المم وقولهم في  
الكتابة الحالة انه  
عقد كتابة لا يمنع  
من التكفير فكان  
فاسدا كالكتابة بالحر  
وهذا في نهاية الفساد  
لان الاختلاف في  
ذلك ظاهر فلا يبق  
وصف اصلا واما



الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول التعق  
في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكنه الاستدلال بجواز الصرف الى  
الكفارة على عدم وقوع التعق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن  
هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا \* وكذا تعليلهم لبطالان  
الكتابة الحالة بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخرر تعليل  
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة  
كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن  
الكفارة ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل  
والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا \* وذكروا وجه اخر في ان التكفير باعتاق الاخر مختلف فيه  
وهو ان صحة التكفير باعتاق الاخر عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير  
باعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كافي العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح  
التكفير باعتاق قمارن للملك يثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصدي في حقه  
فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذي لا يشكل فساد  
او لا يشك في فساد فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب \* ومثل قوله من قال في  
منع ازالة النجاسة بغير الماء ما يع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد في السمك فاشبه الدهن  
والمرق \* ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام حلوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد  
\* ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكرائه مس اله الحرث فاشبه مس القدان وقال طويل  
مشقوق لمسه لا ينتقض الوضوء مكس القلم \* وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية  
هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قراءة فاتحة ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن  
الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سجد وكبر وهل يقدر  
الفاتحة كذا في المحض \* وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساد على من له ادنى فطنة  
فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين  
مدة المسح والقراءة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون  
فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس عن السلف وانما احده بعض الجهال ممن يمكن بعيدا  
عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله هزل لعب بالدين \* قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا  
النوع ساثر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثال هذا تضيع الوقت  
العزير واهمال العمر البفيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم العباد والاحكام  
ولا مناط شرابع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشده ومسالك الحق وقد كانت  
هذا الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجري النظر على سنها وينطحن عليها غير ان زمانا  
هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق  
الصريح وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون

واما الذي لا يشكل  
فساده فمثل قول بعضهم  
ان السبع احد عددي  
صوم المتعة فكان  
شرطا لجواز الصلوة  
كالثلث يريد به قراءة  
الفاتحة ولان الثلث  
احد عددي مدة  
المسح فلا يصح به  
الصلوة كالواحد  
ولان الثلث والاية  
ناقص العدد عن السبع  
فلا يتأدى به الصلوة  
كالواحد ولان الثلث  
او الاية ناقص العدد  
عن السبع فلا يتأدى  
به الصلوة كما دون الاية  
ولان هذه عبادة لها  
تحليل وتحريم فكان  
من اركانها ماله عدد  
سبعة كالحج وكما قال  
بعض مشايخنا ان  
فرض الوضوء فعل  
يقام في اعضاءه فلم يكن  
النية شرطا في ادائه  
قياسا على القطع  
قصاصا او سرقة  
وهذا مما لا يخفى فساد



في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله ( واما الاحتجاج بلا دليل ) آخره \* اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفة \* فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ايس على المجنون والصبي زكوة ويدعي ذلك مذهباً ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النبي او هل يجوز له ان يعتد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النبي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة لنا في يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه \* وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات \* وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة \* والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقا ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقييم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك والمقول من الاصحاب ما يبين ان النافي يجب عليه الدليل مثل مثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لا في الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على مثبت ولا يجوز ان يعتد الانسان نفي حكم ولا ينظر غيره فيه ويدعو الى معتقده لا بدليل \* تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى \* قل اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم \* الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية \* وبالعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا ماضيا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز \* وكذا القول في الدعوى قول المنكر و اقامة البينة على المدعي لان المنكر هو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعي يدعي امرا ماضيا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف مثبت فانه يدعي امرا ماضيا فلا بد له من اقامة الدليل عليه \* يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة \* ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على التمسك بالعدم لان عدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو مدلول عليه فاذا لم يكن عدم شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعي النبي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا  
دليل فقد جعله بعضهم  
حجة لنا في وهذا باطل  
بلا شبهة

لكن النافي ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل \* واحتج  
 الفريق الثالث بان عدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود  
 لا يكون عدم حجة عليه لان عدم احتمال التغير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله  
 محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فيبقى كل واحد منهما محتملا  
 فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه \* ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان عدم  
 اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل عدم يوجب بقاء عدم الى ان يعتريه  
 الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فلما اذا  
 لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة \* وحجة الجمهور النص  
 وهو قوله تعالى \* وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك ايمانهم قل هاتوا  
 برهانكم \* اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى  
 فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد  
 للنفي من الحجة \* وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا  
 من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام  
 الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل من الحرام حكم الشرع كشبوت الحل  
 في الحل والاحكام لا يثبت الا بادلها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه  
 اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون  
 اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي  
 تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا \* فان قيل \* قوله لا دليل نفي للدليل المثبت  
 فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات \* قلنا \* انما يكون  
 دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم  
 بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير \* والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعت نفيه عرفت  
 انتفاء يقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا  
 وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل من ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن  
 ضرورة لانه لو كان من ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات  
 باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة  
 من تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمر  
 نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره \* وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم  
 بدليل فلا بد من بيانه \* قال العزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شنيعان  
 احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا  
 والحرم والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز ان يعبر  
 المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا  
 رجل في الدار وهذا  
 لا يحتمل وجوده فلا  
 دليل كيف احتمل  
 وجوده وكيف صار  
 دليلا



ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسما

بمنزلة الماء ولا خمس  
في الماء يعني ان القياس  
ينفيه ولم يرد اثر يترك  
به القياس ايضا  
فوجب العمل بالقياس  
وهو انه لم يشرع  
الخمس الا في الغنية  
ولم يوجد ولان  
الناس يتفاوتون في  
العلم والمعرفة بلا  
شبهة فقول القائل لم  
يقم الدليل مع احتمال  
قصوره من غيره في  
درك الدليل لا يصلح  
جعله ولهذا صح هذا  
النوع من صاحب  
الشرع بقوله تعالى  
قل لا اجد فيما اوحى  
الى محرما على طاعم  
يطعمه لانه هو الشارع  
فشهادته بالعدم دليل  
قاطع على عدمه اذ لا  
يجرى عليه السهو  
ولا يوصف بالجهل  
فاما البشر فان صفة  
الجهل يلزمهم والسهو  
يعتريهم ومن ادعى  
انه يعرف كل شيء  
نسب الى السفه او  
الغفلة فلم ينظر ومن  
شرع في العمل بلا

ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ( ولا يلزم ما ذكر محمد يعني ) لا يلزم على ما ذكرنا من  
بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله  
لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس \* وقوله لانه ذكر جواب  
السؤال اى لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه  
لا خمس في العنبر قلتم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه  
بمنزلة الماء \* وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الفناثم وانما وجب  
الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل  
والركاب فيكون في معنى الغنية والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر  
آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس  
يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس  
لاحتجاجا بلا دليل \* ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال  
ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج فتفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس  
لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل  
في قوله \* وفوق كل ذي علم عليم \* فع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي من غيره في درك الدليل  
لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير \* ولهذا اى ولان فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال  
القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع  
لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته  
بالعدم دليلا قاطعا على العدم \* ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح بانه اضطر الى  
التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب لا لحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما  
لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظرو استدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد وليس بعد  
الاستدلال شيء سوا التقليد \* ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جواز العمل بلا دليل  
\* اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد  
باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراها بفعله على تقدير انه محق بلانظر واستدلال  
وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التكوين ولا شك  
انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل  
لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الابرار بنفس الرؤية  
والسمع من غير نظر واستدلال \* وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامى الى  
قول المفتى ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا  
بالاستدلال وقيام للعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب  
قبول المفتى والشاهدين بالاص والاجماع لم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت  
الحجة \* وتبين ما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعى

( لانه )

دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب



لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البيعة على المدعى الا انه جعل البيعة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما لزم المدعى ان ينورده واه بالحنة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نضا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام \* لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الا عن ظهر غنى لا زكوة في العلوقة ايس في النخعة ولا في الجهة ولا في الكسعة صدقة \* واذا كان الذي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان \* واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجمل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته \* واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

﴿ باب حكم العلة ﴾

اي القياس و اشار بقوله فما الى تعلقه بما تقدم يعني قدم بيان الشرط والركن فما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه \* وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي \* وانما قال الحكم اسابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سنبينه ( فان قيل ) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخره عنه ووجودها به وبين الامر بين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها ( قلنا ) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكمه اليه يعني يشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطه بمنزلة الشهود للسكاح والطهارة للصلاة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بدونه وكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصالح شرطنا \* ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود السكاح شرما وكذا الطهارة للصلاة \* وقد ذكرنا معنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد \* جاز عند

( باب حكم العلة )

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اثبت بغالب الرأي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جاز عند الشافعي



الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحيثه يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تين علة والتعدية من ثمراته \* وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كافي الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لا فادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كافي العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الوجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية \* وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله ( واذا ثبت ذلك ) اي ان حكم التعليل التعدية قلنا \* ان حله ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام \* اول اثبات الموجب او وصفه \* والثاني اثبات الشرط ووصفه \* والثالث اثبات الحكم او وصفه \* والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة \* الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه \* ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال وبصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة \* وعبارة شمس الاثمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروطا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذي يمانه بالتعليل \* والتعليل للاقسام الاول باطل لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل \* ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح \* واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم \* فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهب العامة اصحابنا \* وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب اليزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به \* فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية \* وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم الص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا  
ان جملة ما يعلل له  
اربعة اقسام اثبات  
الموجب او وصفه  
واثبات الشرط او  
وصفه واثبات الحكم  
او وصفه والرابع  
هو تعدية حكم  
معلوم بسببه وشرطه  
باوصاف معلومة  
والتعليل للاقسام  
الثلاثة الاول باطل لان  
التعليل شرعا مدركا  
لاحكام الشرع على  
ما بينا وفي اثبات  
الموجب وصفه  
اثبات الشرع

لفوات حكمه \* ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء \* وفي اثبات الموجب وصفته اى وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة \* وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفع الحكم الثابت ونسخه كذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفع الحكم كاثبات اصل الشرط \* وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد \* ويجوز ان يكون من ثمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا \* وقد ادرج فيه دليل القسم الثالث \* وبطل التعليل لفيها اى لفي هذا الاقسام ايضا كابطال اثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد اثبوت \* فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بعد اثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا \* ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها \* ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نواتن احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك غير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعله كذا وتلك العلة موجودة في الواطة فجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجوز القياس في الجميع \* قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف \* وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كافي الفصل

وفي اثبات الشرط  
وصفته ابطال الحكم  
ورفعه وهذا نسخ  
نصب احكام الشرع  
بالرأى باطل وكذلك  
رفعها وما القياس الا  
اعتبار بامر مشروع  
فيبطل التعليل لهذه  
الاقسام جلة وبطل  
التعليل لفيها ايضا  
لان نفيها ليس بحكم  
شرعي فبطلت هذه  
الوجوه كلها فلم يبق  
الا الرابع



الاخير بل يعرف به الحكم \* وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا  
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قلنا الواطئة على الزنا مثلاً في كونها سبباً  
للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينهما وبين الواطئة ليتمكن جعل الواطئة سبباً  
ايضاً وحيث ان يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا والواطئة عن كونهما  
موجبين له لان الحكم لما استندا ان المعنى المشترك استحتم مع ذلك استناده الى خصوصية في كل  
واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب  
والشروط يناهض بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فثبت الحكم في الاصل لا يناهض  
كونه معللاً بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ( فان قيل ) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير  
في الحكم بل تأثيره في عليّة الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين ( قلنا ) هذا فاسد  
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحاً لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله ( فاما  
تفسير القسم الاول ) اي بيان مثاله فمثل قولهم اي احتلاقهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس  
بانفراده هل يحرم النسبة ام لا \* هذا خلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم \* فلم يصح  
اثباته اي اثبات كون الجنس موجباً للحكم بالرأى لا لانجد اصلاً نقيسه عليه \* ولا نفيه بالرأى ايضاً  
لان من بنى انما يتمسك بالعدم الذي هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما  
ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت عدمه به  
فظاهر الفساد \* انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بانفراده يحرم النسبة باشارة  
النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص \* قلنا في مسألة الجنس كذا يعني انبتنا سببه  
الجنس بالاستدلال لا بالتعليل \* فانا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً  
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو  
قوله عليه السلام والفضل ربوا \* وبالاجماع فان من باع عبداً بجارية بشرط ان يسلم المشتري  
اليه ثواباً لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة  
\* وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس  
\* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكماً يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي ان  
السي عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته \* وبالاجماع  
فانهم انفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما شيئان لا يجوز لاحتمال  
الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقمة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع  
من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحلول فان القدر خير من النسبة وهو يشبه  
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالاً ويزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة  
فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند قوائها \* ولا يقال هذا افضل من حيث الوصف  
فيتبغى ان يجعل عقوا كالفضل من حيث الجودة \* لانا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت  
من حيث الوصف في ثبت بصنع الله تعالى دفعا للمخرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول  
فمثل قولهم في الجنس  
بانفراده انه يحرم  
النسبة فهذا خلاف  
وقع في الموجب  
للحكم فلم يصح اثباته  
بالرأى ولا نفيه انما  
يجب الكلام فيه  
باشارة النص او دلالة  
او اقتضائه وكذلك  
اختلافهم في السفراته  
مسقط لشرط الصلوة  
ام لا لا يصح التكلم  
فيه بالقياس بل بما  
ذكرنا فقلنا في مسألة  
الجنس انا وجدنا  
الفضل الذي لا  
يقابله عوض في عقد  
المعاوضة محرماً بما  
ذكرنا من العلة ووجدنا  
هذا حكماً يستوي  
شبهته بحقيقته حتى  
لا يجوز البيع مجازفة  
لاحتمال الربوا وقد  
وجدنا في النسبة شبهة  
الفضل وحلول  
الفضل وحلول  
المضاف الى صنع  
العباد وقد وجدنا شبهة  
العلة وهو احد  
وصفي العلة فاثبتناه  
بدلالة النص



بصنع العباد لمعبروان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه يمكن الا ترى ان من نذر ان يهيج  
مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاجرة تيسيرا \* واقرب مما ذكرنا  
الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتان حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا  
حتى لم يجز بيع احدهما بالآخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتان ايضا لكن لما كان  
بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احدهما بالآخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف  
الى صنع العباد \* وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان  
تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفي العلة  
فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه  
وحكم العدم من حيث الشرط الآخر فدارين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانه قد  
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاج فيه لعمل الحقيقة \*  
فانبتناه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسب عند وجود الجنس الذى هو  
احد وصفي علة الربوا بدلالة النص \* او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة  
النسب بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل  
على سببية الجنس لحرمة النسب \* وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه  
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا يكيل ويدأ بيد  
وتفسير اليد باليد القدر وحرمة الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل  
والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسب فوجب التسوية من وجهين احترازا  
عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا  
اختلف النومان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدأ بيد ولا خير فيه نسب فاسقط احد  
الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدا او صفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر  
وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا  
النص اعنى قوله اذا اختلف النومان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن  
الفضل من وجه وهو فضل القدر على النسب وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال  
متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه  
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم  
ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لا معنى  
والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل القدر على النسب من حيث المعنى لا من حيث الصورة  
فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرمة فضلا معنويا  
فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى \* وهذا كله لان باب  
الربوا مبني على الاحتياط وتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام \* الحنطة  
بالحنطة مثل بمثل يد بيد \* متعلق بالوصفين حيث عدم عدم احدهما فكانا علة واحدة



والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فكان  
 لكل واحد منهما حكمة كاملة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كما حكمنا  
 بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا يكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا  
 لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته \*  
 وذلك اسقاط محض اي التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصديق بما لا يحتمل التملك  
 فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول  
 خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع \* وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى  
 التملك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود  
 معنى التملك \* ولان القصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز  
 وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون  
 القصر هو المشروع دون غيره \* بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة  
 في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار اي اليسرين شاء \* ولان  
 التخيير على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة وتفعلا  
 من صفات الالهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير تقع يعود اليه  
 \* دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيه رفق وتفع وفي اختيار اكمال  
 الصلوة لارفاق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت  
 للعبد \* على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة \* فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا  
 كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقيسة \* وفي هذا الكلام  
 نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة \* واما صفة السبب اي  
 اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام اي شرط لوجوب الزكاة ام لا يعني  
 هل يشترط صفة الثموني مال الزكاة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكاة  
 الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكاة في اموال  
 القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه  
 \* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة \* وقوله عليه السلام لمعاذ  
 \* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة \* الى اخبار كثيرة من غير  
 تقييد بوصف \* ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام \* ليس في الابل الحوامل صدقة \* ليس  
 في البقرة المثيرة صدقة \* في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرط لهذه الاخبار \* ومثل  
 صفة الحل في الوطى \* لا يثبت حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت  
 بمطلق الوطى \* حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا  
 تثبت بالنزاع فلا وجه للتمسك فيه بالراي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال \* فالشافعي رحمه الله  
 اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى \* وامهات نسائكم \* الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر  
 لان النبي عليه السلام  
 قال ان الله تعالى  
 تصدق عليكم  
 فاقبلوا صدقته وذلك  
 اسقاط محض فلا  
 يصح رده ولان  
 القصر تعين تخفيفا  
 بخلاف الفطر في السفر  
 ولان التخيير على وجه  
 لا يتضمن رفقا بالعبد  
 وتفعلا من صفات  
 الالهية دون  
 العبودية على ما عرف  
 فهذه دلالات  
 النصوص واما صفة  
 السبب فمثل صفة  
 السوم في الانعام  
 اي شرط للزكاة ام لا  
 ومثل صفة الحل  
 في الوطى لا يثبت  
 حرمة المصاهرة  
 ومثل اختلافهم في  
 صفة القتل الموجب  
 للكفارة وفي صفة  
 الممين الموجهة للكفارة

وهو قوله تعالى \* ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم \* الآية \* وبلا استدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطئ الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهي \* ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الحظر والاباحة \* فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ \* وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس \* وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد \* فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة \* وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا يجب في الغموس لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس \* ولا يلزم عليه القطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفسارة \* لانا نقول ما حرم القطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان القطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الحظر والاباحة فيصلح سببا لا كفارة \* وقد مر الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام النظم قوله ( واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية ) اى اشتراطها لحل الذبيحة \* فعندنا هي شرط فلم يحل متروكة التسمية عمدا وعدها يست بشرط بل الشرط الملة لا غير \* ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده \* ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك اى بشرط بل الشرط هو الاعلام \* ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لفوز الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة \* وعندنا شرط الفوز اما السكاح او العدة فبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد او لم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح \* وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود وفي قول \* وقيل معناه ان السكاح شرط ليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك السكاح شرطا لانعقاد اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التقويم والاسرار \* فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واشاراتها ودلالاتها \* ففي اشتراط التسمية يتمسك بقوله تعالى \* ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه \* وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم \* لا اعتكاف الا بالصوم \* وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغيرنية



لأنكاح الأَشْهُود \* وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلالاً بقوة صرفت في مواضعها من الأسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس \* والاختلاف في صفته أي صفة الشرط \* مثل صفة الشهود أي مثل اختلافهم في صفة الشهود في شرط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق \* وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة الدول وهو معنى قوله أم شهوده وصوفون بكل وصف \* فلا يجوز إثبات هذين الوصفين ابتداء ولا تقيهما بالرأي بل يتمسك في إثباتهما بقوله عليه السلام \* لأنكاح الأبوي وشاهدي عدل \* فإن عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية إلى نفي شهادة النساء فإن عدد الاثنين لا يكفي إلا من الرجال \* ويتمسك في تقيهما بطلاق قوله تعالى \* فإن لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان \* وباطلاق قوله عليه السلام \* لأنكاح الأَشْهُود \* وكقولنا الوضوء شرط بغيرية يعني شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية \* وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن إثبات هذا الصفة ولا تقيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من يتبها بمعوم قوله عليه السلام \* الأعمال بالنيات \* ويخرج من تفاها بدلالة محل الإجماع فانا أجمعنا أنه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وأرادتها في الوضوء ولما لم تشترط علم أن صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهراً إذا أراد القيام إلى الصلوة ليكون أهلاً لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن إثبات شرعيتها بالقياس \* فن أثبت شرعيتها يتمسك بما روى عن النبي عليه السلام أنه قال صلوة الليل مثني مثني فاذا خشيت الصبح فوتر بركة و يماري عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحب أن يوتر بركة فعمل ومن أحب أن يوتر ملت فعمل ومن أنكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر أن النبي عليه السلام كان يوتر ملت لا يسلم إلا في الآخرة و يماري عن محمد بن كعب القرظي أن النبي عليه السلام نهى عن البتير أو بما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط \* وبنوع من الاستدلال فإن السفر سبب لسقوط شرط الصلوة كافي الأربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط أيضاً في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم أنه إنما منع لأن الباقي لا يبقى صلوة فيكون إسقاط الكل لا ترى أن شرط المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة \* وفي صوم بعض اليوم فإنه غير مشروع عندنا وعند بعض أصحاب الشافعي منهم أبو زيد الفاشاني مشروع حتى لو أكل في أول النهار ثم بدله أن يصوم بأكفه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فإن أمسك بعض اليوم قربة فيه فيحوز أن يكون قربة في غيره من الأيام وقاسوه بالصدقة فإن القليل منها مشروع كالكثير \* وهذا فاسد لأن الصدقة إنما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير أما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت تمتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس \* والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول تناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به \* ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل اتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقدم بيانه في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت \* وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام \* ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها \* وقوله عليه السلام \* اني احرمت ما بين لابي المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها \* وقوله عليه السلام \* من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سله \* يدل على ان لها حراما مثل حرم مكة كما قال الشافعي \* وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها وقوله عليه السلام لابي عمير \* يا ابا عمير ما فعل النخيل وكان طيرا يمسكه \* وانما عقاد الاجام على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام \* ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلمح بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة \* والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقه او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكرو الانثى \* ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأي بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فا روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة \* وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعروا ان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر \* وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تنالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها \* والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه راىهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم \* قبل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته \* فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام \* ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الجس الا وهي الوتر فحافظوا علموا وقوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فمثل  
الاختلاف في صفة  
الوتر وفي صفة  
الاصحية وفي صفة  
الهمزة



منها ذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصم بالسنة أيضا وهو قوله عليه السلام ثلاث كتب على وهي لكم سنة الوتر والضحية والاضحية أي الاضحية \* وفي صفة الاضحية أي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية أنها واجبة أم سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفرع الفريقين السنة دون الرأي \* فمن تمسك في الإيجاب بقوله عليه السلام \* ضحوا فانها سنة أبيكم إبراهيم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا \* وهو يتعلق في نفي الإيجاب بما روي في صفة الهرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالضحى ولا يعرف ذلك بالرأي \* فأوجبها الشافعي بقوله تعالى \* يوم الحج الأكبر فانه يدل على أن من الحج ما هو أصغر وبقوله عليه السلام \* الهرة واجبة \* وقلنا انها سنة بما روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الهرة أو واجبة هي فقال \* لا وإن تعمر خير لك \* وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال \* الحج جهاد والعمر تطوع \* وغيرهما من الأحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التأكيذ قوله (وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء) لا خلاف أن الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالحجر وأم الولد كما أن الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن إلى المرتن وان الحكم الثابت به المرتن بعد التسليم إليه حق الحبس وثبوت اليد \* لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم بدل الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما أصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد لان انتفاع كافي حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه بدلا لاستيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بإيفائه من ماله بالبيع فإذا هلك في يده هلك أمانة لا مضمونا وكان للرهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد إلى المرتن بعد الفراغ \* وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليس المرتن به عن مزاج الغرماء عند الإفلاس ويتم ذلك بالقض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت المرتن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه إذا لم يوفه الراهن من مال آخر \* ثم ما ذكرنا لا يمكن إثباته بالقياس لا ما لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديه إليه بالقياس ولكن يرجع إلى الاستدلال \* فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالإجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قل كان مطالبا بالإيفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان واردا به شيء آخر وهو مطالبة بالإيفاء من هذا المحل بعينه تبعا وإيعاء الدين من ثمة \* وانه على مثال الكفالة على أصله فان موجه ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الأولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة إلى ذمة وههنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره \* وإذا ثبت هذا كان للرهن أن ينتفع بالرهن لأن انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الأمة المنكوحة لحق الزوج لأن حقه في ملك الوطى لا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفة حكم  
الرهن بعد اتفاقهم  
انه وثيقة لجانب  
الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت انه لراهن \* ونحن نقول احكام  
 العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من  
 مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه  
 وانه منى عن الحبس قال الله تعالى \* كل نفس بما كسبت رهينة اى محبسة فجعلنا موجه  
 احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا  
 لاتصافه بكونه مطلقا شرعا \* واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه  
 مذهبنا فان موجهه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل  
 الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى  
 يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع  
 في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على  
 المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ما هو الاتباع والفروع  
 في الأصول يجعل اصولا في التوثقات \* فان قيل \* ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن اى وجه  
 جعلت وثيقة ( قلنا ) معنى الوثيقة في اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على  
 ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو  
 التعاقد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محو ساعده بدين يتسارع الى فكاه بايفاء الدين  
 \* والدليل على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصا فاذا بقيت له المطالبة  
 على ما كانت من قبل وازدادت يدهى من جنس الاول ازداد الاول توثقا به فهذا تفسير معنى  
 الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل \* فاما ما ذكره الخصم فلا ينشئ عنه اللفظ ولا  
 يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتى بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت  
 لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشئ لبو في الدين من محل آخر لا  
 ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام  
 الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكمن رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا  
 يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله ( وفي كيفية وجوب المهر ) من احكام النكاح بالاجماع لكهم اختلفوا  
 في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع  
 بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمرأة \* وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى  
 العوض والصلة وقد تمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالتمس في البيع \* ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم  
 يسم لها مهر اوجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر \* وعند  
 الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شئ \* ولو دخل بها  
 قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كما لا يجب بالعقد \* وقال بعضهم يجب المهر بالدخول \*  
 وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها \* مهر او يتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا  
 حتى لم يحز اقل من عشرة عدنانا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه \* وعند الشافعي

وكاختلفوا في كيفية  
 وجوب المهر



لا يملك التفسير الى التماس لان خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاغراض \* ولا  
 مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لأحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيتكم فيه  
 بالاستدلال من النص او الاجماع \* فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه البكاح فان  
 المساكنة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر  
 زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه \* ومن حيث  
 انه ثبت لزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا  
 اذا شرط في العقد تملك ملك الاغراض واذ انفي او لم يشترط لا يجب كالثمن في البيع \* ولكونه  
 صلة تستحق المرأة المطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه  
 صلة انعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيتاخر وجوبه الى  
 حين الدخول وتستحق الفرض لثلا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا  
 بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله  
 خالص حقها \* والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والبراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع  
 لما صح اسقاطها اصلا \* ونحن نقول حكم البكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن  
 من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بمال بقوله تعالى \* ان تبغوا باموالكم \* فكان وجوبه على سبيل  
 المعاوضة دون الصلة \* ثم هذا المال مع كونه عوضا ثبت من غير شرط على خلاف سائر  
 الاغراض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال  
 تحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام  
 على العقد تحصيل الملك بمال \* وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل  
 النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب  
 تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن  
 حد وعقد وان رضيت به المرأة ولو كان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط  
 الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة  
 ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق  
 مشروع ثبتت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق  
 الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق  
 بالسبب من اعتبار المهر والشهود \* وانما شرع على هذا الوجه ابانة لحظر المحل وصونا  
 له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمسك  
 في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوب البقاء حق المرأة على التمسك  
 قوله ( وفي كيفية حكم البيع ) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع  
 على صفة الزوم ام يتراخي الى آخر المجلس فعندما يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من  
 المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخي ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع  
 انه ثابت بنفسه ام  
 يتراخي الى قطع المجلس  
 ولا يلزم اختلاف  
 الناس بالرأي في صوم  
 يوم النحر لانهم لم  
 يختلفوا ان الصوم  
 مشروع في الايام  
 وانما اختلفوا في صفة  
 حكم النهي وذلك لا  
 يثبت بالرأي وانما  
 انكرنا هذه الجملة اذالم  
 يوجد في الشريعة  
 اصل يصح تعليقه  
 فاما اذا وجد فلا  
 بأس به الا يرى انهم  
 اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب \* وفي قوله ثبت بنفس البيع ولكن يتراخي اللزوم الى آخر المجلس فيثبت  
على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما \* ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس + فرجع  
الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا \* ونحن  
اثبتنا اللزوم بنفس البيع بموم قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود \* وقوله عليه السلام  
\* المسلمون عند شروطهم \* وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفة عند العرب  
عبارة عن الفائدة اللازمة \* والحديث الذي رواه لم تجر الحاجة به بين الصحابة بما اختلفوا  
في خيار المجلس فل على زيافته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه \* هما متبايعين  
في البيع في حال اقدارهما على البيع وبعد الفراغ بسميان به مجازا لاحقة \* ولا يلزم اختلاف الناس  
يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر  
وتكلمهم فيه بالرأي وهو حكم لا مدخل للرأي فيه \* وقوله لانهم لم يختلفوا اجواب السؤال  
يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم نابتة بالاجماع وهو من جعلها  
فيكون محالا للصوم بالنظر الى انه يوم بانما اختلفوا في صفة حكم الهوى اى اختلفوا في ان النهى  
يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للهوى فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا  
اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار للهوى منه منسوخا باللهى ولم يبق  
مشروعا أصلا وذلك لا يثبت بالرأي اى حكم الهوى على الوصف الذي ذكرنا ليس بثبت  
بالرأي بل بالصواب وهو ان الله تعالى \* قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* وقال ليدلواكم ايكم احسن  
عملا \* فقطضى هذين الصين ان يكون ما كلف العبد وابتلا به داخل تحت قدرته واختياره  
واللهى من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد  
بين ان ينتهى فينب وبين ان يباشر للهوى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم  
على ما مر في باب الهوى \* قوله (واما اذكرنا هذه الجملة) اى انما لم نجوز استعمال الرأي في هذه  
الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذام يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه  
الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه الى ٢ فلما اذا وجد فلا  
بأس به اى باستعمال الرأي فيه واثباته بالقياس \* الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط  
قبض الدين لبقاء العقد على الصحة \* في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا  
فيه بالرأي وقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس بان ما ع قفيز حطة بقفيز حطة  
او اختلف بان ما ع كرحطة تكرم او شعير لانهما مالان يجري بينهما روى الفضل فيشترط  
قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة \* وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد  
الجنس او اختلف لانهما مالان عيان فلا يشترط قبضهما في المجلس لقاء العقد على الصحة كما  
في بيع الثوب بالثوب او بالدرهم \* وانما صح الكلام فيه بالرأي لانه قد وجد لاثبات  
اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجوار بدون القبض اصل ايضا وهو بيع  
سائر السلع فاستقم تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع + فادوا حدة مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام  
وتكلموا فيه بالرأي  
لما وجدنا لاثباته  
اصلا وهو الصرف  
ووجدنا لجوازه بدونه  
اصلا وهو بيع سائر  
السلع فادوا حدة مثله  
في غيره صحت التعدية  
الا ترى ان من ادعى  
ايجاب التسمية في  
الذي يمتد شرطا بالقياس  
لم يجده اصلا ومن  
اراد ايجاب الصوم  
في الاعتكاف شرطا  
بالقياس لم يجده اصلا  
ايضا



وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الأدلة صحة التعدية ايضا (فان قيل) قد وجد في جواز الكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان الكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وام بشرط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى المرفوع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الديعة اصل وهو الناسي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (فلما) لم يشترط الشهود في الكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتباره عقد مشروع لا تناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتدال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المنسوعات هذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع \* واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالنسي حكما للعدول بدلالة قوله عليه السلام \* تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم كما جعل الناسي في الصوم كالما شرب لركن الصوم حكما اذا ص وهو قوله عليه السلام \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العام لا يس كالناسي لانعدام العذر في حقه \* الا ترى ان قياس العام على الناسي في الصوم لا يجوز فكذلك في الاثر ان من ادعى متصل بقوله اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله \* فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او السرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما طريق التعدية فمجاز عند وجود شرائط التعدية \* وفيما ذكرنا من البطائر انما حكمها بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس \* واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان البات بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مني على الراي مستتب بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يدب ما يفيد الاخر \* ثم

الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن

ما كان جليا سمي قياسا وان لم يكن سمي استحسانا

وهذا باب لا يخص  
عدد فروعه فاقصر  
نافيه على الاشارة الى  
الحمل واما النوع  
الرابع وعلى وجهين  
في حق الحكم وهما  
القياس والاستحسان

تم الجلد الثالث بعون الله تعالى





فهرست مطالب النقيصة الموجودة في الجلد الثالث

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٤٨	معنى الاجازة في الحديث	٣	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم
٤٩	بيان من يصح روايته الحديث	٣	جمع المرسل كاللغات كبر للتكرار
٤٩	حفظ الحديث نوعان	٣	عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ما سمع من
٥٥	بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى		النبي صلى الله عليه وسلم الاربعة احاديث وجميع
٦٠	بيان اسم ذي اليمين وقوله عليه السلام		ما حدث عنه مرسل
	اقصرت الصلوة ام يديست يارسول الله	٤	عطاء بن ابي رباح مؤمن فقهاء اهل مكة
٦٣	كلمة السؤال اذا كانت عند الامانة		وسعيد بن المسيب من فقهاء اهل المدينة
	يتعدى الى مفعوليه بنفسه واذا كانت بمعنى		وبعض الفقهاء السبعة والشمي والنخعي
	الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى		من فقهاء اهل الكوفة وابوالعالية والحسن
	الثاني بمن		من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء
٦٥	تفصيل حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا		اهل الشام وكلهم تابعي بطيل
٦٥	المرأة المرتدة لا تقتل	٥	اذا تعارض الحديث والمرسل والمسنود
٧٥	تفصيل معنى التدليس في الحديث		يرجح المرسل عند المصنف
٨٨	ما يتعلق بالحنث المشكلة	٧	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا
٩٠	ما يتعلق باليمين العموس	٨	المحدث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو
٩٠	دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤاخذكم الله		عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي
	بالغو في ايمانكم الالة وبين قوله تعالى	٩	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا
	لا يؤاخذكم بالغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم		ومتى يقبل الخبر الواحد
	بما عقدتم الایمان	١٠	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم
٩١	ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله		الرسول فخذوه
	تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالخفيف	١٣	اول من افرد الائمة واول من قضى
	والشدبد		بشاهد ويمين معاوية كذا مال الزهري والنخعي
٩٣	ودفع التعارض في قوله تعالى وامسحوا	١٣	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور والمردود
	برؤسكم وارجلكم بنفض اللام ونصبها	١٣	البينة على المدعي واليمين على من انكر
٩٣	المسح على الحفين ثابت بالسنة وبالكتاب	٢٣	خبر الفاسق والكافر والصبي بنجاسة الماء
٩٥	اذا اجتمع الاباحة والحظر ابهما يرجح	٢٥	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء
٩٦	الضبط حرام او مباح وكذا الحوم الحمر الالهية		وشهادة اهل الهواء
٩٧	اذا تعارض نصوص احدهما مثبت والاخر	٢٦	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور
	ناف ابهما يرجح	٢٦	طائفة الخطابية من الروافض
٩٧	خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية	٣٠	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين
	الاولى مسئلة خيار العتاق	٣١	شهادة صوم رمضان وشهادة الفطر
٩٨	والثانية مسئلة نكاح المحرم والثالثة مسئلة	٣٣	الشهادة في الرضاع
	وقوع الفرقة بتباعد الدارين والرابعة	٣٤	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان
	مسئلة كتاب الاستحسان والخامسة مسئلة	٣٨	العدد شرط في تزكية السر دون تزكية
	تعارض الجرح والتعديل		العلانية
٩٩	اذا ادعى الرجل الاستثناء في الطلاق والخلع	٤١	القراءة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه
	واكره المرأة فالقول قوله	٤٤	الفرق بين حديثي وحديثي واخبرني واخبرنا

صفحة	
١٠٠	١٤٧ باب بيان الضرورة
١٠١	١٥٠ سكوت البكر اجازة لنكاحها وقوله المهرور
١٠٢	١٥١ السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الغرور
١٠٥	١٥١ فالولي اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي
	كان سكوته اذ ناله في التجارة عندنا خلافا لاشاقي
١٠٩	١٥١ سكوت الشفيع عن الطلب ببطل حقه
١١٠	١٥٢ السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
١١١	١٥٤ تفصيل معنى النسخ
١١٢	١٥٧ جواز النسخ عدامة المسلمين الا فرقة و فرق
١١٣	النصارا كلها وافترقت اليهود فيه ثلث
	فرق
١١٤	١٥٩ نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم
١١٥	والجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
	عليه السلام والختان جائز في شريعة ابراهيم عليه
	السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام
١١٨	١٦٢ نسخ التورية ثمة كلها بحرفة حرقها ابن
	الرا وندي
١١٩	١٦٣ النسخ لا يجري في واجبات العقول مثل ذات
	الله تعالى وحضاته الازلية وانما يجري في جائزاتها
	ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في
	مدلول الخبر
١٢٠	١٦٤ هل يوجد النسخ في قوله يمحوا الله ما يشاء
١٢١	ويثبت وفي قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
	فجزاءه جهنم خالدا فيها وفي قوله ومن بعض
	الله ورسوله
١٢٢	١٦٥ نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه
	قول عمر رضي الله عنه
١٢٣	١٦٥ هل يجوز نسخ ما لحقه تأييد
١٢٤	١٦٦ الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام
١٢٥	١٦٧ معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ
١٢٦	١٧١ فرض اولا خمسين صلوة في ليلة المعراج
١٢٧	١٧٣ الفعل لا يصير قرية الا بعزيمة القلب
١٢٨	١٧٤ اختلاف العلماء في كون القياس والاجاع ناسها
١٢٩	١٧٥ بيان اقسام النسخ
١٣٠	١٧٦ الاجاع لا يكون ناسها ولا منسوخا
١٣١	١٨٠ بعض ما يتعلق بالوصية الى الاقرب
١٣٢	وقوله عليه السلام لا وصية لوارث
١٣٣	١٨٢ جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ التوجه الى
١٣٤	بيت المقدس
١٣٥	١٨٦ بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

صفحة	
١٠٠	اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب
١٠١	تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب
١٠٢	بنت النبي صلى الله عليه وسلم
١٠٥	كثرت الادلة لا تكون وقيل قوة الحجية عندنا
	تفصيل حديث ان من البيان لسحرا وان من
	الشعر لحكمة
١٠٩	١٠٩ بيان الاختلاف في جواز تخصيص العام
	متأخر عنه
١١٠	١١٠ بين التغير والتبديل
١١١	١١١ قيد المطلق ليس من باب تخصيص العام
١١٢	١١٣ بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق
	واسم امراته التي غرقت
١١٣	١١٤ بيان اسم قرينة لوط عليه السلام
١١٤	١١٥ كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي
١١٥	عليه السلام والمطلب ونوفل وعبد قيس
	وعمر
١١٨	١١٨ النسخ ليس من اقسام البيان على اختيار القاضي
	الامام وشمس الاثمة ومن اقسامه على
	اختيار صاحب الردوى
١١٩	١١٩ كون الاستثناء بيان تغيير
١٢٠	١١٩ اسم العدد علم جلس كاسامة
١٢١	١٢٠ هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق
١٢٢	١٢١ تعريف المستثنى المتصل والمنقطع وفي ايها
	حقيقة
١٢٣	١٢٢ بيان شروط وموجبه وانه هل يجوز
	استثناء الاكثر من الاقل
١٢٤	١٢٦ الاستثناء بعمل عندنا بطريق البيان وعند
	الشافعي بطريق المعارضة
١٢٥	١٢٦ معنى كلمة التوحيد
١٢٦	١٣٠ كون الاستثناء نفيا او اثباتا ثابت باشارة
	الكلام عندنا
١٢٧	١٣٢ بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناءات
١٢٨	١٣٦ الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة
١٢٩	١٣٩ اختلاف ابي حنيفة والامامين
١٣٠	في الدراهم الزيوف
١٣١	١٤٢ الاختلاف في ايداع الصبي الذي يعقل هل
١٣٢	هو من باب الاستثناء ام لا



حدث كنت يهتكم من ثلاث من زيارة  
القبور فروروها فقد اذن لحد في زيولها  
امه ولا تقولوا هجرا وعن نجم الاضاحي ان  
تمسكوه فوق ثمة ايام فامسكوه ما بدالكه  
الحديث وبيان التبيد

٢٩٦ بيان معنى الثلاث وان القليل منه لا يحرم عند  
ابي حنيفة وابي يوسف رجما لله

٢٠٠ بيان معنى الرلة الصادر عن الانبياء عليهم  
السلام

٢٠٤ الوحي قسمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة  
اقسام

٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاحتهاد للنبي  
عليه السلام

٢٠٩ قصة عروة البدر وتقسيم عنية

وبيان الاختلاف في اسارى بدر

٢٠٩ الفرق بين التخصيص والدمح وبين التخصيص  
والتقييد وبين التخصيص والا سثناء وبين  
الدمح والتعليق

٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه  
السلام

٢١٠ اشارة النبي عليه السلام متعبدا شرعا من  
قبلنا

٢١٥ شرعنا اصل الشرايع

٢١٧ متابعة اصحاب النبي والاعتداء بهم

٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة

٢٢٦ باب الاجاع وركنه نوعان عريضة ورخصة

٢٣٦ باب اهلية الاجاع انما تثبت باهلية الكرامة

٢٤٠ حدث لا تتجمع اتي على الصلاة خاص  
بالصحابية

٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق  
من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد  
اليكم

٢٤٣ باب شروط الاجاع

٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم

٢٤٧ وقوع الاجاع على امامة ابي بكر بعد نبوته على  
وسعد وسلمان رضي الله عنهم

٢٤٨ اختلاف اصحاب في حواريج امهات اولاد

٢٥١ باب حكم الاجاع نوت المراد بدحكما شرعيا  
على سبيل اليقين

سبب الاجاع هو الداعي والناقل  
باب القياس

٢٦٧ تفسير القياس

٢٦٨ القياس مظهر للحكم والمثبت هو الله تعالى

٢٧٠ قال اصحاب الحديث والطواهر

العمل بالقياس باطل والجواب عنه

٢٧٨ قول النبي صلى الله عليه لانس حين بعثه الى

اليمن بما تقضى

٢٨١ بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم

بالقياس

٢٨٦ بيان قول النبي عليه السلام الخطة بالخطة آء

٣١٩ بيان السلم في البيع

٣٢٠ بقاء لصوم مع النسيان

٣٤٢ بيان كون الماء طهورا

٣٤٤ باب ركن القياس

٣٥٠ بيان سبب تركية الشهود

٣٥٩ الهرة لست نجسة وانما هي من الطوائف

٣٥٩ بيان دم الاستحاضة والحيض

٣٦٢ قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة

٣٦٥ معنى الطرد والعكس

٣٦٦ حال السرعة امارات غير موجبة

٢٧٠ نص ما يتعلق بالوضوء والتيمم

٣٧٧ الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي

٣٧٩ من تيقن في الوضوء وبك في الحدث

٣٨٢ غسل المرافق في الوضوء ليس بغرض عند زفر

٣٨٣ الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا

٣٨٣ الشراء يثبت به الملك دون البقاء

٣٨٣ من البات ما يدخل في المغبا ومنها ما لا يدخل

٣٨٣ من الذكرو حدث عند بعض اصحاب الشافعي

٣٩٢ الاحتجاج بلا دليل هل يكون حجة

٣٩٤ ما يتعلق ببيع النسيئة

٣٩٤ ما يتعلق بالمطر في السمر وقصر الصلوة

٣٩٥ اختلاف الائمة في شرطية التسمية في الذبيحة

وصوم الاعكاف والشهود في النكاح وشرطية

النكاح لصحة الطلاق

٣٩٦ اختلاف الائمة في الحكم مثل اختلافهم في الركعة

الواحدة وصوم بعض اليوم وفي حرم المدينة

٣٩٧ الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في

صفة الوترو في صفة الاضحية وفي صفة العمرة

وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر

٤٠٠ الاختلاف في حكم البيع







٢٠٦	فهمها سليمان
٢٠٦	لقد ظلمك سؤال لعجبتك
٢٠٩	لو لا كتاب من الله سبق لسقم في ما اخذتم
٢١٣	اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
٢١٣	لا تفرق بين احد من رسله
٢١٣	لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
٢١٥	ثم اورثنا كتاب الذي اصطلقنا
٢١٦	ملة ابيكم ابراهيم
٢١٦	قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم
٢١٨	لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
٢٥٣	ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين
٢٥٥	كنتم خير امة وكان الله غفورا رحيم
٢٥٦	وكذلك جعلناكم امة وسطا
٢٧١	ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
٢٧١	ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
٢٧٤	قل لا يهينكم الله الا ان كنتم امة واحدة
٢٧٥	فاعتبروا يا اولي الابصار
٢٧٦	ان كنتم للرؤساء تعبرون
٢٧٦	ان في ذلك لآيات لقوم يذكرون
٢٧٧	ولكم في القصص حيو
٢٨٤	هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
	الكتاب
٢٨٥	ما ظنتم ان يخرجوا
٣٠٧	وازواجه امهاتهم قد علمنا ما فرضا عليهم
٣٣٩	انما الصدقات للفقراء
٣٧٠	وان كنتم جنبا فاطهروا
٣٧٠	وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
٣٧٠	اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا
٣٨٨	قل لا جد فيما اوحى الي محرما على طاعم
	يطعمه

### احاديث شريفة

٣	الرماني النسبة
٤	من صلى على جنازة فله قيراط
٤	ان في الجسد اصعة اذا صلحت
٨	لا يحك الابوي

١	الحرم الا يمسها ولا يمسها
١	لعلها بالبيت
١	لا يمسها الا من اهل البيت
٩	لا تسمع المرأة على عمتها
١٠	تكثر لكم الاحاديث من بعدى
١٠	ما حدثتم عنى فاعرفون فصدقوا به الحديث
١٣	البينة على المدعى واليمين على المدعى
	عليه
١٤	القر بالتمر مثلا بثل جيدها وردنها سواء
١٧	خير عايشة في وجوب الغسل بالثقاء
	الختاين
١٨	حديث الجهر بالبسمة
١٩	الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
١٩	نفقة الرجل على نفسه صدقة
٢٠	المسلمون عدول بعضهم على بعض
٢٩	اقتلوا الفاعل والمفعول به
٥٠	نصر الله امرأ سمع منى مقالة فواها واذاها
٥٧	انزل القرآن على سبعة احرف
٦٠	اقصرة الصلوة ام نسبتها
٦٢	اذا امرأة سكحت نفسها بغير اذن وليها نكاحها
	باطل
٦٥	المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
٦٦	البكر بالبكر جلد مائة وتعرب عام
٨١	اتقوا فراسة المؤمن
١٠٥	ان من البيان لسحرا
١١٧	من خلف على عين فرأ غيرها خيرا منها
١٢٥	لا تسمعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
١٧٧	اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
	كتاب الله
١٧٨	لا وصية لوارث
١٨٦	انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
	فقد ادن ل محمد في زيارة قبر امه وكنت
	نهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تمسكوها فوق
	ثمعة ايام فامسكوها ما بدالكم وكنت نهيتكم
	عن التبيذ في الدباء والحنم والمقير
	والمزفت فان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه





٢١٥ لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعي

۲۲۹ احق ما قوله ذواليدین

٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة

٢٥٨ لا تجتمع امتي على الضلالة

٢٥٨ مارآء المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن

٢٦٠ لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين

حتى تقوم الساعة وحتى تقابل آخر عصاة  
من امتي الدجال

٢٧٦ الحنطة بالحنطة لا يبيعو الطعام بالطعام الاسواء

بِسْوَءٍ وَلَا تَتَّبِعُوا الْاَزْهَبَ بِالْاَزْهَبِ وَالْاَزْهَبُ  
بِالْوَرَقِ الْاَسْوَاةِ بِسْوَءٍ

٢٩٩ انما الربوا في النسيئة

۳۰۷ من اسلم منکم غلیظاً فی کیل معلوم ووزن معلوم

الى اجل

٢٢٢ لا تتبعوا الطعام بالطعام

٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة

وَأَمَّا هِيَ مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ

۳۶۹ لا یقضی القاضی وهو غضبان

۳۹۴ ان الله تصدق عليكم فاته اي

القطر

زاد في شهر ربيع الأول سنة ١٢٨٥







4719  
SIA